جلد ٤

تفصيل الشريعة

في

شرح تحرير الوسيلة

كتاب الحج

سماحة آية الله العظمى
الشيخ محمد الفاضل اللنكراني

دار
التعارف للمطبوعات

بسم الله الرحمن الرحیم

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة

كاتب:

محمد الفاضل اللنكرانى

نشرت فى الطباعة:

مكتب الاعلام الاسلامى

رقمی الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج المجلد ۴

اشارة

سرشناسه : فاضل لنكرانى، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.
عنوان قراردادى : تحريرالوسيله .شرح
عنوان و نام پديدآور : تفصيل الشريعه فى شرح تحرير الوسيله [امام خمينى]/ محمد الفاضل اللنكرانى.
مشخصات نشر : قم: حوزه العلميه قم، مكتب الاعلام الاسلامى، مركز النشر، ۱۴ق.= ۱۳ -
مشخصات ظاهرى : ج.
شابک : ۶۵۰۰ ريال (ج.۳) ؛ ۱۰۰۰۰ ريال (ج.۵)
يادداشت : فهرستنويسى براساس جلد سوم، ۱۴۱۵ق. = ۱۳۷۳.
يادداشت : چاپ قبلى: جامعه مدرسين قم، موسسه النشر الاسلامى، ۱۴۰۹ق. = -۱۳۶۸.
يادداشت : چاپ اول: ۱۳۷۴.
يادداشت : ج.۵ (چاپ اول: ۱۴۱۸ق.=۱۳۷۶).
مندرجات : .- ج. ۳ و ۵. كتاب الحج
موضوع : خمينى، روح‌الله، رهبر انقلاب و بنيانگذار جمهورى اسلامى ايران، ۱۳۶۸ - ۱۲۷۹. تحرير الوسيله -- نقد و تفسير
موضوع : فقه جعفرى -- رساله عمليه
شناسه افزوده : خمينى، روح‌الله، رهبر انقلاب و بنيانگذار جمهورى اسلامى ايران، ۱۲۷۹ - ۱۳۶۸ . تحريرالوسيله.شرح
شناسه افزوده : حوزه علميه قم. دفتر تبليغات اسلامى. مركز انتشارات
رده بندى كنگره : BP۱۸۳/۹/خ۸ت۳۰۲۱۷ ۱۳۰۰ى
رده بندى ديويى : ۲۹۷/۳۴۲۲
شماره كتابشناسى ملى : م۷۴-۶۴۸۲

[تتمة القول فى تروک الإحرام]

[الرابع: الاستمناء بيده أو غيرها بأيّة وسيلة]

الرابع: الاستمناء بيده أو غيرها بأيّة وسيلة فإن أمنى فعليه بدنة و الأحوط بطلان ما يوجب الجماع بطلانه على نحو ما مرّ (۱).

---

(۱) ظاهر المتن ان الحرمة الإحرامية يكون موضوعها هو عنوان الاستمناء الذى هو أعم مما إذا تحقق الأمناء بسببه و مما إذا لم يتحقق غاية الأمر ان ثبوت البدنة و الكفارة انّما هو فى خصوص صورة الأمناء و قد خالفه فى ذلک مثل المحقق (قده) فى الشرائع حيث انه ذكر فى محرمات الإحرام عنوان الاستمناء و ذكر فى باب الكفارات:
و فى الاستمناء بدنة، و ظاهره ثبوت الكفارة فى مطلقه و قد نفى صاحب الجواهر (قده) وجدان الخلاف فى المقام ثم استدلّ ببعض الروايات التى يأتى التعرض لها إن شاء اللّه تعالى و ظاهره انّ المستند هى الرواية دون الإجماع و التسالم.
و عليه فاللازم أوّلا ملاحظة ان الروايات الواردة فى هذا المجال هل يستفاد منها انّ متعلق الحرمة الإحرامية هو عنوان الاستمناء الذى

يكون مضيّقا من جهة اعتبار القصد و إرادة الانزال و خروج المنى فيه و موّسعا من جهة أخرى و هى عدم اعتبار الانزال خارجا و خروج المنى عقيب القصد و الإرادة أو لا يستفاد منها ذلك فنقول ما يستفاد منه الحرمة و الكفارة روايتان:

إحديهما: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج التى رواها الشيخ و الكلينى قال سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل يعبث بأهله و هو محرم حتى يمنى من غير جماع، أو يفعل ذلك فى شهر رمضان ما ذا عليهما؟ قال عليهما جميعا الكفارة مثل ما على الذى يجامع «۱».

(۱) الوسائل، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب الرابع عشر ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۶

....

و ثانيتهما: موثقة إسحاق بن عمار التى رواها عنه صباح الحذاء و هو من الموثقين بالخصوص عن أبى الحسن عليه السّلام ما تقول فى محرم عبث بذكره فأمنى؟ قال أرى عليه مثل ما على من أتى أهله و هو محرم، بدنة و الحج «۱».

و الروايتان و ان كان يستفاد منهما الحرمة الإحرامية من طريق ثبوت الكفارة لأن ثبوتها فى مورد لا ينطبق عليه بفعل الثانوية القوية مثل الاضطرار و الإكراه يكشف عن ثبوت الحرمة التكليفية كما مرّت الإشارة إليه غير مرّة إلّا أنّه لا يستفاد منهما كون المتعلق عنوان الاستمناء الذى عرفت اشتماله على جهتين لأن موردهما صورة تحقق الأمناء خارجا أوّلا و لا اشعار فيهما فضلا عن الدلالة بثبوت القصد و ارادة الانزال ثانيا و لا تكون الملازمة و لو الغالبية بين الملاعبة مع الأهل و الانزال و كذا العبث بالذكر معه حتى يقال ان تعلق القصد بهما يستلزم تعلّق القصد به أيضا إلّا ان يقال بالفرق بينهما فإن الملاعبة مع الأهل يترتب عليه التمتع و التلذذ و لو لم يتحقق الأمناء فيمكن ان تكون مقصودة فى نفسها بدونها و هذا بخلاف العبث بالذكر الذى لا يترتب عليه شىء من دون تحقق الأمناء.

و على أىّ حال فالروايتان لا تنطبقان على المدعى لأنه لا مجال لدعوى إلغاء خصوصية الأمناء عن موردهما فان القيود المأخوذة فى كلام السائل و ان كان لا دلالة لها على المدخلية فى ترتب الحكم بخلاف القيود المذكورة فى كلام الامام عليه السّلام إلّا انه لا يستفاد عدم المدخلية و ثبوت الحكم مع فقدان بعضها إلّا مع استفادة العرف عدم المدخلية بوجه كما فى قوله: رجل شك بين الثلاث و الأربع و مثله، و فى المقام لا مجال لدعوى عدم مدخلية الأمناء لو لم نقل بظهورهما فى الاتكاء على هذا القيد.

(۱) الوسائل، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب الخامس عشر، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۷

....

ثم انه وردت روايات دالة على نفى الكفارة فى بعض موارد الأمناء لا بدّ من ملاحظتها و الجمع بينها و بينهما فنقول:

منها: موثقة سماعة بن مهران عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال فى محرم استمع على رجل يجامع أهله فأمنى، قال: ليس عليه شىء «۱».

و منها موثقة أخرى لسماعة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى المحرم تنعت له المرأة الخلقة فيمنى، قال: ليس عليه شىء «۲».

و منها رواية أبى بصير قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل يسمع كلام امرأة من خلف حائط و هو محرم فتشاهى حتى انزل قال ليس عليه شىء «۳».

أقول: هذه الروايات الثلاثة الدالة على عدم ثبوت الكفارة مشتركة فى ان مواردها لا يكون المقصود بشىء منها الأمناء و لا يتحقق

صدورها ناشيا عن هذا القصد نوعا و ان ترتب عليها الأمناء من دون قصد و عليه فمقتضى الجمع بينها و بين الروايتين الدالتين على ثبوت الكفارة بعد عدم اختصاصهما بموردهما الذى هو العبث بالأهل أو بالذكر هو حملهما على صورة قصد الأمناء و قد عرفت ان العبث بالذكر يكون غالبا مقرونا بهذا القصد لعدم تحقق تلذذ و تمتع بدونه بخلاف العبث بالأهل لكنه أيضا بقرينة هذه الروايات محمول على هذه الصورة و ان لم يكن بنفسه ظاهرا فى الاختصاص.

و بالجملة بعد اشتراك جميع الروايات الخمسة فى تحقق الأمناء فى مواردها و اختلافها فى أمرين ثبوت الكفارة و عدمها و كون موارد هذه الروايات الثلاثة لا يقصد

---

(۱) الوسائل، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب العشرون، ج ۴.

(۲) الوسائل، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب العشرون، ح ۱.

(۳) الوسائل، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب العشرون، ح ۳.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۸

....

بها الأمناء نوعا يكون مقتضى الجمع ما ذكرنا من حمل ما دلّ على ثبوت الكفارة على وجود قصد الإمناء أيضا و لا مجال لدعوى اختصاصه بموردهما لأن المتفاهم العرفى مدخلية القصد و الأمناء دون خصوصية العبث بالأهل أو بالذكر بل لو تخيّل بقصد الأمناء فأمنى أو نظر الى تمثال مرأة جميلة بهذا القصد فأمنى و مثلهما يكون مقتضى الروايتين ثبوت الكفارة الكاشفة عن الحرمة الإحرامية و ان لم يكن حراما فى نفسه كالعبث بالأهل و يؤيد عدم الاختصاص اختلاف نفس الروايتين فى المورد لأنه من البعيد ان يكون الملاك فى كل منهما مغايرا لما هو الملاك فى الآخر كما أنه يؤيّده ان الأصحاب لم يفهموا منهما ذلك.

نعم سيجىء ان بعضهم خصّ الحكم بلزوم اعادة الحج من قابل الذى يدل عليه الموثقة بخصوص موردها و هو العبث بالذكر، و يأتى البحث إن شاء اللّه تعالى.

و قد ظهر مما ذكرنا انه لا وجه لتقويم المعارضة بين الطائفتين نظرا الى اشتراكهما فى تحقق الأمناء و عدم تقيد شىء من مواردهما بصورة القصد كما انه على هذا التقدير يكون الجمع بينهما بالتفصيل بين صورتى القصد و عدمه يكون جمعا تبرعيّا لا شاهد له بخلاف ما ذكرنا فان مرجعه الى حمل المطلق على المقيّد الذى هو خارج عن دائرة التعارض عند العرف و العقلاء.

كما انه ظهر مما ذكرنا أيضا انّ عنوان الاستمناء المذكور فى كلمات الفقهاء قدّس سرّه هنا و فى باب الكفارات لا يكون مذكورا فى شىء من الروايات الواردة فى هذا الباب سواء قيل باعتبار تحقق الأمناء فيها زائدا على القصد أو قيل بعدم اعتباره بل المحرّم هو ما يقصد به الأمناء و تحققت بعده و عليه فيرد على المتن ان التفكيك بين الحرمة الإحرامية و بين الكفارة بالحكم بكون متعلق الاولى لا يعتبر فيه الأمناء بخلاف الثانية

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۹

....

لا يعلم له وجه.

و قد انقدح انّ الاستمناء المحرم فى باب الإحرام و الموجب لثبوت كفارة البدنة هو ما يكون متعقبا بالامناء، و امّا البطلان الموجب للزوم الحج عليه من قابل فهو مورد للاختلاف فالمحكى عن الشيخ فى التهذيب وجوب القضاء و هو المحكى عن المهذب و الوسيلة

و الجامع و العلّامة فى المختلف و قد استظهر عن التنقيح اختياره كالشهيدين و الكركى بل فى الأوّل نسبته إلى الأكثر.

و عن ابن إدريس و الحلبى و جماعة بل ربما نقل عن الشيخ فى الخلاف و الاستبصار عدم وجوب القضاء و جعله المحقّق فى الشرائع أشبه.

و العمدة فى الدليل على الوجوب موثقة إسحاق بن عمار المتقدمة المصرّحة بثبوت البدنة و الحج عليه من قابل و لا مناقشة فى اعتبارها إلّا على مبنى مثل صاحب المدارك ممّن لا يكتفى بمجرد الوثاقة فى الاعتبار و الحجّية و لذا حمله على الاستحباب.

نعم ذكر العلّامة فى المختلف: «و قال أبو على بن الجنيد: و على المحرم إذا أنزل الماء امّا بعبث بحرمته أو بذكره أو بإدمان نظره مثل الذى يجامع فى حديث الكلبى عن مسمع بن عبد الملك عن أبى عبد اللّه عليه السّلام».

و هذه الرواية على تقدير ثبوتها صحيحة لأن المسمع المذكور و هو أبو سيار الملقب بكر دين بكسر الكاف لكن لم نظفر بهما فى مثل الوسائل من الجوامع الحديثية و حمل العبارة على كون المراد مفاد صحيحة أبى سيار المفصّلة المتقدمة فى باب النظر و القبلة و اللمس خلاف الظاهر جدّا مع انه على تقدير ثبوتها بهذه العبارة لا ظهور فيها فى لزوم الحج عليه من قابل زائدا على الكفارة التى هى البدنة و ان كانت فيها المماثلة المشعرة بذلك خصوصا مع اشتمالها على النظر الذى لا يقتضى الإفساد

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۰

....

بوجه. نعم صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة التى وقع فيها التعبير بالكفارة خالية عن الإشعار أيضا لعدم معهودية إطلاق الكفارة على اعادة الحج و تكراره فى القابل.

فالدليل- على ما ذكرنا- ينحصر بالموثقة الصريحة فى ذلك لكنه ذكر صاحب الجواهر قدّس سرّه انّ المعارضة متحققة بينها و بين الصحيحتين الواردتين فى المواقعة فيما دون الفرج الصريحتين فى عدم لزوم الحج عليه من قابل.

إحديهما: صحيحة معاوية بن عمّار قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل محرم وقع على أهله فيما دون الفرج، قال: عليه بدنة و ليس عليه الحج من قابل .. «۱».

ثانيتهما: صحيحته الأخرى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى المحرم يقع على اهله قال: ان كان أفضى إليها فعليه بدنة و الحج من قابل، و ان لم يكن أفضى إليها فعليه بدنة و ليس عليه الحج من قابل. الحديث .. «۲»

نظرا الى ان موردهما و هو الجماع فيما دون الفرج امّا يكون أغلظ من الاستمناء أو انه فرد منه كما ان الموثقة لا- صراحة لها فى الاستمناء و ان كانت تجامع معها فى بعض الأحوال.

هذا و لكن بعد ما عرفت من انّ مورد الموثقة صورة الأمناء المصرّحة بها و ان مقتضى الجمع بينها و بين الروايات الثلاثة المتقدمة النافية للكفارة رأسا هو حمل مورد الموثقة على صورة قصد الإمناء أيضا يظهر انه لا- مجال لدعوى ثبوت المعارضة بينها و بين الصحيحتين حتى ترجّحا عليها أو يرجح الى الأصل على فرض التكافؤ و ذلك لاعتبار خصوصيتين فى مورد الموثقة مع عدم إشعار فى الصحيحتين باعتبار واحدة

(۱) الوسائل، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب السابع، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب السابع، ح ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۱

....

منهما فضلا عن كلتيهما فان المواقعة فيما دون الفرج لا تلازم قصد الأمناء و لا تحققها بوجه و محط النظر فيهما انما هو نفس عنوان المواقعة فيما دون الفرج كما ان مورد النصوص الواردة فى الجماع الحقيقى نفس هذا العنوان و لو لم يقصد به الإنزال أو لم يتحقق خارجا و عليه فلا معارضة بوجه.

فالإنصاف انه لا محيص عن الأخذ بالموثقة و الفتوى على طبقها، نعم المحكى عن الشيخ الذى هو الأصل فى القول بوجوب القضاء و الحكم به هو الاقتصار على موردها و هو اللعب بالذكر و قد قوّاه صاحب الرياض نظرا إلى انه لا ـ موجب للتعدية هنا حتى رواية المسمع التى ذكرها الإسكافى لما عرفت من عدم ظهورها فى البطلان و ان كان موردها لا يختص باللعب بالذكر و اختار الاختصاص أيضا بعض الاعلام من المعاصرين فى رسالته فى المناسك و لكن الظاهر عدم الاختصاص و شمول الحكم لجميع موارد الاستمناء المتعقب للإمناء و لا ـ يرى وجه للفرق بين الصحيحة و الموثقة من جهة إلغاء الخصوصية من مورد الأولى و تعميم الحكم الصورة التخيل و النظر الى التمثال و استماع صوتها بالشرطين و عدم إلغاء الخصوصية من مورد الثانية كما صنعه بعض الاعلام حيث انه أصرّ على عدم الاختصاص بالإضافة إلى الاولى و أفتى بمفاد الثانية فى خصوص موردها.

و يؤيد عدم الاختصاص التشبيه فى الصحيحة العبث بالأهل بالجماع فإنه لو كان المقصود مجرد ثبوت البدنة و عدم لزوم الحج عليه من قابل لكان هناك أمور اخرى أهون من الجماع و مع ذلك يترتب عليه كفارة البدنة فالتشبيه بالجماع يؤيد عدم كون الحكم المترتب عليه مجرد البدنة.

و كيف كان فالظاهر عدم الاختصاص و ثبوت الأمرين فى جميع الموارد و مع

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۲

[الخامس: الطيب بأنواعه]

اشارة

الخامس: الطيب بأنواعه حتى الكافور صبغا و اطلاء و بخورا، على بدنه أو لباسه، و لا يجوز لبس ما فيه رائحته و لا أكل ما فيه الطيب كالزعفران، و الأقوى عدم حرمة الزنجبيل و الدارصينى، و الأحوط الاجتناب (۱).

التنزل فمقتضى الاحتياط الوجوبى ذلك كما فى المتن ثم انه هل يختص الحكم فى باب الاستمناء بالرجال و لا يعمّ النساء أو يعمّ النساء أيضا و لا يبعد ان يقال بالثانى فإنه و ان كان العنوانان المذكوران فى الروايتين و هما العبث بالأهل أو بالذكر لا يصدقان فى مورد النساء بخلاف عنوانى التزوّج و التزويج المذكورين فى الأمر المتقدم إلّا ان الظاهر على ما هو المتفاهم عند العرف كون الملاك هو قصد الأمناء و تحقق الأمناء بعده و لا خصوصية للعنوانين.

و يؤيّده عدم ثبوت الإضافة إلى الرجال فى العبارات و ان كان تفسير الاستمناء بخصوص ما كان باليد كما عن الفاضلين فى بعض كتبهما ربما يؤيّد الاختصاص لكنه مضافا الى الإيراد عليهما بأنه لا وجه لهذا التفسير كما فى الجواهر بل هى عامة لما كانت باليد أو بغيرها من أيّة وسيلة كما فى المتن لا دلالة على الاختصاص كما لا يخفى فالظاهر شمول الحكم للنساء أيضا.

(۱) فى هذا الأمر جهات من الكلام:

الجهة الأولى:

هل المحرّم فى باب الإحرام هو عنوان الطيب بجميع أنواعه و بنحو العموم أو الإطلاق أو خصوص جملة من أنواعه فنقول بعد كون

أصل الحرمة فى الجملة مجمعا عليه بين المسلمين فضلا عن المؤمنين بل النصوص متواترة فيه كما فى الجواهر انه قد نسب فى محكى الذخيرة العموم الى أكثر المتأخرين بل فى المنتهى كذلك إلى الأكثر بل فى الرياض أيضا نسبته إلى الشهرة العظيمة و قد اختاره المتن و استظهره المحقق فى

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۳

....

الشرائع و قوّاه صاحب الجواهر فى شرحها.

لكن المحكى عن الشيخ فى النهاية و ابن حمزة فى الوسيلة ما ظاهره الاختصاص بستّة أنواع: المسك و العنبر و الزعفران و العود و الكافور و الورس، بل عن خلاف الشيخ الإجماع على أنّه لا كفارة فى غيرها، نعم عدم وجوب الكفارة أعمّ من عدم الحرمة بخلاف الثبوت حيث انه يكشف عن ثبوتها كما مرّ غير مرّة. و الورس بفتح الواو و سكون الراء نبات كالسمسم ينحصر باليمن و يؤخذ لحرمة الوجه و بعض الأمور الأخر و سحيقه كسحيق زعفران.

و المحكىّ عن الجمل و العقود و المهذب و الإصباح و الإشارة حصره فى خمسة بإسقاط الورس بل فى الغنية نفى الخلاف عن حرمتها، و هو لا يدل على عدم ثبوت الحرمة لغيرها كما لا يخفى.

و اختار بعض الاعلام قدّس سرّهم الخمسة بإسقاط الكافور من تلك الستة.

و عن الصدوق فى المقنع بل المحكىّ عن التهذيب و ابن سعيد حصره فى أربعة:

المسك و العنبر و الزعفران و الورس و ذكر صاحب الجواهر قدّس سرّه ان هذا القول فى غاية الندرة حتى ان الشيخ الذى قال به فى التهذيب قد رجع عنه فى المبسوط الى العموم و فى الخلاف إلى الستّة.

و اللازم فى هذه الجهة ملاحظة الروايات الواردة فى الباب و ينبغى قبل ذلك التنبيه على أمرين:

الأمر الأوّل: انه لا مجال لاحتمال كون الطيب فى زماننا هذا له مفهوم آخر غير الطيب فى زمن صدور الروايات حتى نفتقر فى الحكم ببطلانه الى استصحاب القهقرى و ذلك لعدم خصوصية لهذا العنوان بين العناوين المشابهة له فالطيب من الألفاظ العربية

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۴

....

التى وضع لمعنى مخصوص و لا سبيل الى احتمال تغيّر معناه الموضوع له بوجه.

الأمر الثانى: انه لا شبهة فى ان تفسير الطيب كما يأتى فى بعض الروايات لا يكون من قبيل التعريف الواقع فى اللغة غير المرتبط بباب الاحكام فان هذا المعنى ليس من شأن الأئمة عليهم السّلام فى مقام بيان الحكم و ان كانوا هم أعرف من كل لغوىّ بالمراد من اللفظ لكن مقام بيان الحكم لا يلائم مع ذلك فكما ان تفسير الصعيد فى بعض الروايات لا يرجع إلّا الى كون المراد من الصعيد الواقع فى آية التيمم ما ذا، من دون ان يكون مرجعه الى توضيح اللغة بالنحو المتداول فى كتب اللغة كذلك تفسير الطيب أيضا ببعض الأنواع لا يكون مرجعه إلّا الى ان ما ترتب عليه الحكم فى باب الإحرام ما ذا غاية الأمر انّ هذا النحو من التعبير انما يكون لسانه بنحو الحكومية كقوله لا شك لكثير الشك على ما قرّر فى محلّه.

و بعد هذين الأمرين نقدّم البحث عن الروايات التى استدل بها على عدم العموم فنقول:

عمدتها صحيحة معاوية بن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: لا تمسّ شيئا من الطيب و أنت محرم، و لا من الدهن و أمسك على أنفك من الريح الطيبة، و لا تمسك عليها من الريح المنتنة، فإنه لا ينبغى للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة، و اتّق الطيب فى زادك،

فمن ابتلى بشىء من ذلك فليعد غسله، و ليتصدق بصدقة بقدر ما صنع، و انّما يحرم عليك من الطيب أربعة أشياء: المسك و العنبر و الورس و الزعفران، غير انه يكره للمحرم الأدهان الطيّبة إلّا المضطرّ الى الزيت أو شبهه يتداوى به «۱». و حكى عن التهذيب: «فعليه غسله» مكان: «فليعد غسله» و هو الظاهر و العجب من صاحب الوسائل حيث انه جعل هذه

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن عشر، ح ۸.

....

الرواية أربع روايات أوردها فى باب واحد و الذى دعاه الى ذلك الاقتصار فى اثنتين منهما على صدر هذه الرواية و فى الثالثة على ذيلها مع ان الراوى عن معاوية فى اثنتين هو صفوان مع فضالة أو مع ابن أبى عمير و فى الآخرتين هو إبراهيم النخعى و من الواضح هى الوحدة المشتملة على ما نقلنا.

و منها: موثقة ابن أبى يعفور عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: الطيب: المسك و العنبر و الزعفران و العود «۱».

و منها: موثقة عبد الغفار قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: الطيب: المسك و العنبر و الزعفران و الورس .. «۲» و قد رواها فى الوسائل فى أبواب تروك الإحرام عن الشيخ بهذا النحو و لكنه رواها فى أبواب آداب الحمام عن الكلينى و فيها العود مكان «۳» الورس ..

و الظاهر كما مرّ ان هذا النحو من التعبير ناظر الى الحكم المترتب على الطيب فى الشريعة و هو ليس إلّا الحرمة الإحرامية المعهودة بين المسلمين فضلا عن المؤمنين و لسانه لسان الحكومة و انّ الطيب المحرّم على المحرم و ان كان مذكورا بنحو الإطلاق فى دليل التحريم أى الدليل المحكوم لكن المراد به خصوص الأنواع الأربعة.

و قد اشترك جميع هذه الروايات فى ان المراد هى أربعة أنواع لكن الاختلاف بينها انّما هو فى النوع الرابع و انه هل هو الورس أو العود فمقتضى رواية معاوية بن عمّار و رواية عبد الغفار على أحد نقليها ان الرابع هو الورس و مقتضى رواية ابن أبى يعفور و رواية عبد الغفار على النقل الآخر ان الرابع هو العود.

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن عشر، ح ۱۵.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن عشر، ح ۱۶.

(۳) أبواب آداب الحمام، الباب السابع و التسعون، ح ۲.

....

و على أىّ حال فهذه الروايات مختلفة من هذه الجهة.

و ربما يقال كما قاله جملة من المحققين بأنه لا تعارض بينها فى الحقيقة لأن دلالة كل من الطرفين على حرمة خصوص المذكورات فيها انّما هى بالصراحة و على عدم حرمة ما عداها انّما هى بالظهور فيتصرف فى ظهور كل منهما بنصّ الآخر بمقتضى قاعدة حمل الظاهر على الأظهر أو النص فإن صحيحة معاوية بن عمّار و ان كانت مشتملة على اداة الحصر و متعرضة لعنوان الأربعة مضافا الى كون الأنواع المذكورة فيها أربعة إلّا ان كل ذلك لا يوجب صراحتها فى عدم حرمة عنوان خامس غير العناوين الأربعة المذكورة فيها بل

مقتضى الوضع و كون كلمة «انّما» موضوعة للحصر لا يتجاوز عن الظهور كظهور الأسد فى معناه الحقيقى المستند الى الوضع و كذا عنوان «الأربعة» و عدّ العناوين كذلك فإن شيئا منهما و كذا المجموع لا يوجب الصراحة فى نفى الخامس بل لا يكون فى البين إلّا مجرّد الظهور، و كذا الروايتان الآخرتان فإنهما و ان كانتا بلسان الحكومة و ناظرتين الى تفسير عنوان الطيب الذى وقع متعلقا للحرمة الإحرامية فى أدلّة التحريم إلّا ان دلالتهما لا تبلغ حدّ الصراحة فى جانب النفى و ان كانت صريحة بالإضافة إلى جانب الإثبات فمقتضى الجمع هو الحكم بكون المحرّم هو العناوين الخمسة.

و من أضاف إليها الكافور فمستنده ما دلّ على يمنع الميّت المحرم منه فالحيّ أولى و ان كان مخدوشا لمنع الأولوية فإن المحرم إذا عرض له الموت لا يبقى له وصف المحرمية بوجه بل الظاهر انه حكم تعبدى لا يجوز التعدّى عن مورده.

هذا و يمكن المناقشة فى الجمع المذكور بعدم كونه مقبولا عند العقلاء و العرف موجبا لخروج الطرفين عن عنوان المتعارضين الذى هو الموضوع فى الأخبار العلاجية

....

مثل مقبولة عمر بن حنظلة المعروفة.

نعم ما يترتب على الجمع المزبور هو وجود الضعف فى دلالة هذه الأخبار فى مقابل الأخبار الدالة على حرمة مطلق الطيب و لا بدّ من ملاحظتها أيضا ثم النظر فيما يقتضيه الجمع فنقول:

منها: صحيحة محمد بن إسماعيل- يعنى ابن بزيع- قال: رأيت أبا الحسن عليه السّلام كشف بين يديه طيب لينظر اليه و هو محرم فأمسك بيده على أنفه بثوبه من ريحه «۱».

و الظاهر انه لا يستفاد منها حرمة الطيب بنحو الإطلاق لأنّ الحاكى لفعل الامام عليه السّلام هو الرّاوى لا امام آخر حتى يمكن التمسك بإطلاق كلامه فى مقام الحكاية إذا كان بصدد بيان الحكم كما نبّهنا عليه مرارا و من الظاهر ان الطيب المكشوف بين يدى الإمام عليه السّلام كان نوعا خاصا فلا دلالة لهذه الرواية على الإطلاق.

و منها رواية سدير قال قلت لأبى جعفر عليه السّلام ما تقول فى الملح فيه زعفران للمحرم؟ قال: لا ينبغى أن يأكل شيئا فيه زعفران، و لا شيئا من الطيب .. «۲» و فى نسخة من الوسائل: و لا يطعم شيئا من الطيب و الظاهر ان «لا» فى هذه النسخة للنهى لا زائدة و على كلتا النسختين فلا شبهة فى كون المراد لا ينبغى هى الحرمة لحرمة الزعفران.

و منها رواية عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: لا تمسّ ريحانا و أنت محرم، و لا شيئا فيه زعفران و لا تطعم طعاما فيه زعفران «۳». و نقل مثلها عن الشيخ فى الوسائل و جعلهما روايتين و أوردهما فى باب واحد.

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثانى عشر، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن عشر، ح ۲.

(۳) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن عشر، ح ۳.

....

و منها مرسلة حريز عمّن أخبره عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال لا يمسّ المحرم شيئا من الطيب و لا الريحان و لا يتلذّذ به و لا بريح

طيبة فمن ابتلى بذلك فليتصدق بقدر ما صنع قدر سعته «۱».

و قد رواها فى الوسائل عن الكلينى هكذا و لكنه رواها عن الشيخ مسندا و جعلها رواية أخرى أورد كلتيهما فى باب واحد مع وضوح وحدة الرواية و كون الاختلاف فى المتن يسيرا جدّا حيث لا تكون الرواية الثانية مشتملة على قوله: و لا بريح طيبة و ذكر فيها مكان «قدر سعته»: بقدر شبعه يعنى من الطعام، و الظاهر ان قربهما فى الكتابة يوجب الظن بكون أحدهما تصحيف الآخر.

و منها رواية النضر بن سويد عن أبى الحسن عليه السّلام فى حديث ان المرأة المحرمة لا تمسّ طيبا «۲». و من الواضح عدم اختصاص الحكم بالمرأة المحرمة لأنه لا قائل بالفرق بينها و بين الرجل فى هذا الحكم و المناقشة فى السند باعتبار اشتماله على سهل بن زياد مدفوعة بكون استناد المشهور الى مثلها جابرا لضعفها.

و منها رواية منصور بن حازم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال إذا كنت متمتعا فلا تقربنّ شيئا فيه صفرة حتى تطوف بالبيت «۳». و الظاهر ان المراد من الصفرة الزعفران و الورس و لا تشمل الرواية غيرهما.

و منها رواية حمران عن أبى جعفر عليه السّلام فى قول اللّه- عزّ و جلّ- ثم ليقضوا تفثهم قال: التفث حفوف الرجل من الطيب فإذا قضى نسكه حلّ له الطيب «۴».

---

(۱) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الثامن عشر، ح ۶.

(۲) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الثامن عشر، ح ۷.

(۳) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الثامن عشر، ح ۱۲.

(۴) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الثامن عشر، ح ۱۷.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۹

....

و المراد من الحفوف بعد العهد بسبب الإحرام من تطييب الرجل الذى كان معمولا فى تلك الأزمنة و عليه فالمراد من الآية انه بعد قضاء مناسك الحج يجوز لهم العود الى ما كانوا عليه و الرواية ظاهرة فى حرمة الطيّب حال الإحرام و ان حليته متوقفة على قضاء النسك.

و منها مرسلة الصدوق المعتبرة قال: و كان على بن الحسين عليهما السّلام إذا تجهّز إلى مكّة قال لأهله: إيّاكم ان تجعلوا فى زادنا شيئا من الطيب و لا الزعفران نأكله أو نطعمه «۱».

و لكنه، حيث يكون الحاكى لفعل الامام عليه السّلام هو غيره من الرواة فلا دلالة فى الحكاية على كون العلّة فى النهى هى حرمة الطيب مطلقا و من الممكن ان يكون بعض أنواعه مكروها غير محرّم عنده عليه السّلام و كانت الكراهة هى العلّة فى النهى كما لا يخفى.

و منها رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: من أكل زعفرانا متعمدا أو طعاما فيه طيب فعليه دم، فان كان ناسيا فلا شىء عليه و يستغفر اللّه و يتوب اليه «۲». و هذه الرواية من أحسن الروايات التى يمكن الاستدلال بها للمشهور و لا مجال لحملها على الكراهة بوجه حيث انّها لا تجتمع مع ثبوت الكفارة خصوصا كفارة الدّم.

و منها رواية معاوية بن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن رجل مسّ الطيب ناسيا و هو محرم قال: يغسل يده و يلبّى «۳».

و السؤال ظاهر فى كون حرمة الطيب على المحرم مفروغا عنها عند السائل و انما السؤال عن خصوص حال النسيان و الجواب تقرير

له، مضافا الى ظهوره فى وجوب

---

(۱) أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن عشر، ح ۱۸.

(۲) الوسائل، أبواب بقيّة كفارات الإحرام، الباب الرابع، ح ۱.

(۳) الوسائل، أبواب بقيّة كفارات الإحرام، الباب الرابع، ح ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۰

....

غسل اليد بعد زوال النسيان.

و منها روايـة الحسن بن زيـاد قـال قلت لأبى عبـد اللّه عليه السّلام وضّأنى الغلام و لم أعلم «بدستشان» فيه طيب، فغسلت يـدى و انا محرم، فقال: تصدّق بشيء لذلك «۱».

قيل: دستشان معرب دست شود و يحتمل كونه مصحف الأشنان الذى وقع التعرض له فى بعض الروايات، و يحتمل ان يكون مجموع الكلمة فارسيّا قد استعمل لكون السائل من الفرس.

و منها روايـة إسحاق بن عمار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن المحرم يمسّ الطيب و هو نائم لا يعلم. قال: يغسله و ليس عليه شيء. و «سألته خ ل» عن المحرم يدهنه الحلال بالدهن الطيب و المحرم لا يعلم ما عليه، قال: لا شيء يغسله أيضا و ليحذر .. «۲».

و منها روايـة أخرى للحسن بن زياد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قلت له: الأشنان فيه الطيب أغسل به يدى و انا محرم؟ فقال إذا أردتم الإحرام فانظروا مزاودكم فاعزلوا الذى لا تحتاجون اليه، و قال: تصدّق بشيء كفارة للأشنان الذى غسلت به يدك «۳».

و من المحتمـل قويّا ان تكون هـذه الروايـة هى روايـة الحسن بن زيـاد المتقدمـة و عليه فيظهر ان الكلمـة فى تلـك الروايـة أشـنان لا الاحتمالات الأخر و اشتمال هذه على بعض الأمور الأخر لا ينافى الاتحاد بوجه.

و منها مرسلة المفيد قدّس سرّه فى المقنعة و هى معتبرة أيضا قال: قال عليه السّلام: كفارة مسّ

---

(۱) الوسائل، أبواب بقيّة كفارات الإحرام، الباب الرابع، ح ۴.

(۲) الوسائل، أبواب بقيّة كفارات الإحرام، الباب الرابع، ح ۷.

(۳) الوسائل، أبواب بقيّة كفارات الإحرام، الباب الرابع، ح ۸.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۱

....

الطيب للمحرم ان يستغفر اللّه .. «۱».

و منها غير ذلك من الروايات الواردة فى هذا المجال.

ثمّ ان صاحب الجواهر قـدّس سـرّه تبع المحقق صاحب الشرائع فى جعل القول بالعموم هو الأظهر و قال بعـد توصيـف القول بالأربعة بكونه فى غاية الندرة: «و منه يعلم المناقشة فى الحصـر فى الصحيح بالأربعة المشتمل على ما لا يقول به أحد من الكفارة بأنه لا بد من صرفه عن ظاهره بالنسـبة إلى الكافور و العود لما عرفت فيكون مجازا بالنسـبة الى ذلك و هو ليس بأولى من إبقاء العموم على حاله و حمله على مـا هو أغلظ تحريما أو المختص بالكفارة بل لعلّه أولى و ان كان التخصـيص بالترجيـح أحرى من المجاز حيث ما تعارضا،

فان ذلك حيث لا يلزم إلّا أحدهما، و اما إذا لزم المجاز على كلّ تقدير فلا ريب فى انّ اختيار فرد منه يجامع العموم أولى من الذى يلزم معه التخصيص كما لا يخفى و العمدة كثرة النصوص المزبورة مع عمل المشهور بمضمونهما و اشتمال بعضها على التعليل بأنه لا ينبغى للمحرم المزبورة مع عمل المشهور بمضمونها و اشتمال بعضها على التعليل بأنه لا ينبغى للمحرم التلذذ بذلك المناسب لمعنى الإحرام و لما ورد فى دعائه من إحرام الايف و غيره فيكون الظنّ بها أقوى ..».

و محصله- مع تقريب منّا- انه فى الدوران بين المجاز و التخصيص و ان كان الترجيح مع الثانى امّا لعدم كون التخصيص مستلزما للمجازية كما قد حقق فى الأصول لأنّه تصرف فى الإرادة الجدية و مانع عن جريان أصالة التطابق بين الإرادتين:

- الاستعمالية و الجدية- و لا يستلزم التصرف فى الإرادة الاستعمالية بحيث يكون كاشفا عن ان المستعمل فيه غير العموم، و امّا لكونه أغلب من المجاز نظرا إلى انه ما من عام إلّا و قد خصّ كما اشتهر إلّا ان مورد هذا الترجيح، ما إذا لم يكن التخصيص فى مورد

---

(۱) الوسائل، أبواب بقيّة كفارات الإحرام، الباب الرابع، ح ۹.

....

مستلزما للمجازية أيضا و امّا فى صورة الاستلزام فالترجيح مع عدمه لبقاء أصالة المعموم على حالها و المقام من هذا القبيل للزوم التصرف فى روايات الأربعة جميعا حتى الصحيحة المشتملة على أداة الحصر الظاهر فى الحصر الحقيقى خصوصا مع التعرّض لعنوان «الأربعة» لأنك عرفت ان مقتضى الجمع بين هذه الروايات جعل الأنواع المحرّمة خمسة و بضميمة الكافور ستة و عليه فالتخصيص أيضا يوجب الحمل على خلاف الظاهر فلا يبقى مجال لترجيح التخصيص على المجاز مع استلزام الطرفين له، امّا التخصيص فلما عرفت، و امّا العموم فلأن حمل هذه الروايات على تأكد الحرمة و أشديتها أو على كون المراد من الطيب المذكور هو الطيب المحرّم الموجب للكفّارة على خلاف الظاهر فالمجازية لازمة على كلا التقديرين و الترجيح مع المجاز الذى لا ينافى انحفاظ أصالة العموم خصوصا مع وجود الشهرة المؤيدة و سائر المؤيدات المذكورة فى كلامه.

و قد أورد على هذا الكلام بعض الأعاظم قدّس سرّهم على ما فى تقريرات بحثه بما حاصله: «انه لا يلزم من تخصيص العمومات بالحصر المذكور فى صحيحة معاوية بن عمّار مجاز أصلا لا فى العام لعدم كون التخصيص مستلزما للمجازية فى العام و لا فى الحصر نظرا الى لزوم حمله على الإضافى بالنسبة إلى العود و الكافور لأن أدوات الحصر كألفاظ العموم تدلّ على حصر متلوّها فان قيل ما جاءنى إلّا زيد يكون مفاد «ما و إلّا» حصر المجىء فى زيد، و ان قيل إلّا زيد و عمرو يكون الحصر ثابتا فى اثنين و هكذا فأداة الحصر نظير ألفاظ العموم حيث انه لا فرق فيها بين ان يقول: أكرم كلّ رجل، و بين ان يقول أكرم كل رجل عالم و عليه فكلمة «انّما» فى الصحيحة انما تفيد الحصر و امّا كون المحصور فيه خصوص الأربعة فمنوط بعدم دليل على حرمة غيرها و معه يكون

....

المحصور فيه أزيد من الأربعة فاتضح انه لا يلزم فى صورة التخصيص مجاز أصلا كما انه على تقدير عدمه و الحمل على الأغلظية أو خصوص ما يوجب الكفارة و ان كان يرد عليه انه بلا شاهد لعدم وضوح كونه جمعا عرفيّا لكنه لا يوجب المجازية بوجه فالمجاز لا يلزم على شىء من التقديرين».

و الجواب عن هذا الإيراد امّا فى صورة التخصيص فلأنّ أداة الحصر و ان كانت تدلّ على حصر متلوّها كما أفاده قدّس سرّه إلّا انّها إذا

استعملت مع متلو واحد- مثلا- فقال:

ما جاءنى من العدم إلّا زيد ثم أخبر بكلام منفصل باشتراك عمرو مع زيد فى المجىء من دون ان يكون فى الخبر اشعار بالعدول عمّا أخبر به أوّلا و انه قد نسى مجىء عمرو مثلا فهل يمكن ان يقال بان هذا الخبر الثانى لا ينافى ظاهر ما اشتمل على أداة الحصر و يكون مثل ما إذا أخبر أوّلا بمجىء زيد من دون الاشتمال على أداة الحصر، الظاهر انه لا مجال للالتزام بذلك، لأنّ مرجعه الى توقف دلالة القول الأوّل على حصر المجىء فى خصوص زيد على عدم مجىء دليل آخر على مجىء عمرو- مثلا- و من الظاهر عدم إمكان الالتزام بذلك خصوصا فى مثل الصحيحة التى تكون مشتملة على عنوان «الأربعة» زائدا على كلمة «إنّما» فإن مقتضى ما أفاده عدم ظهور الصحيحة فى نفسها فى الحصر فى الأربعة و توقف دلالتها عليه على عدم ثبوت عنوان خامس أو أزيد فالإنصاف ان التخصيص يستلزم خلاف الظاهر من هذه الجهة.

و امّا فى صورة انحفاظ العام و عدم التخصيص فالظاهر ان حمل النهى على الأغلظية مخالف لما هو ظاهره لأن مفاده أصل الحرمة لا تأكّدها كما ان تخصيص مورده بخصوص ما يوجب الكفارة أيضا كذلك و تجرى مثل ذلك فيما اشتمل على تفسير الطيب بالأربعة من الروايات المتقدمة فإن الظاهر كون اللام فى «الطيب» إشارة

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۴

....

الى ما هو المحرم فى حال الإحرام المعهود عند المسلمين لما عرفت من كون حرمة الطيب فى الجملة فى حال الإحرام من الأمور المسلّمة بين الفريقين و حمله على الطيب الذى يكون آكد فى الحرمة و أغلظ فيها أو الذى يكون موجبا للكفارة من بين الأنواع المشتركة فى أصل الحرمة الإحرامية خلاف الظاهر جدّا فانقدح انه لا يرد اشكال على صاحب الجواهر قدّس سرّه من هذه الجهة.

هذا، و الذى يقتضيه التحقيق فى مقام الجمع بين الطائفتين من الروايات الواردة فى المقام هو حمل الطائفة الدالة على حرمة الطيب مطلقا و بجميع أنواعه على الكراهة و تخصيص الحرمة بخصوص العناوين الخمسة الواردة فى الطائفة الثانية و ذلك لأنّ لسان هذه الطائفة امّا لسان الحصر و ان كان المحصور فيه زائدا على الأربعة المذكورة لاقتضاء الجمع بين روايات نفس هذه الطائفة لذلك كما فى صحيحة معاوية بن عمّار.

و امّا لسان التفسير و الحكومة و مرجعه الى بيان ان الطيب الذى تكون حرمته فى حال الإحرام معهودة عبارة عن الأربعة المذكورة فيه و ان كان مقتضى الجمع بين الدليلين الحاكمين هو وجود عنوان خامس إلّا انّ زيادة عنوان آخر لا يوجب التزلزل فى أصل الحكومة و لا رفع اليد عن مفاد كلمة «إنّما» الذى هو عدم عمومية الحرمة لجميع أنواع الطيب فمقتضى الجمع الدلالى الذى يوجب الخروج عن عنوان «المتعارضين» و لا تصل النوبة إلى المرجحات حتى الشهرة الفتوائية هو الحكم باختصاص الحرمة بالأنواع الخمسة و حمل ما دلّ على النهى عن المطلق على الكراهة و اللازم على هذا التقدير حمل ما دلّ على ثبوت الكفارة فى مطلق الطيب على كون المراد واحدا من تلك الأنواع الخمسة و كيف يجتمع لسان الحكومة الموجود فى أكثر هذه الطائفة مع عموم النهى كما انه لا يجتمع معه لسان الحضر الموجود فى الصحيحة.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۵

....

و يؤيد ما ذكرنا التدبّر فى نفس صحيحة معاوية بن عمار المشتمل صدورها على النهى عن مسّ شىء من الطيب و كذا الدهن الذى يكون المراد به بقرينة الذيل هو الدهن الطيّب و ذيلها على أمرين: أحدهما حصر المحرم من الطيب فى الأربعة، و ثانيهما كراهة

الادهان الطيبة لغير المضطر. و من الواضح انّ المراد من الكراهة فى مقابل الحرمة هى الكراهة المصطلحة فهل الجمع بين المصدر المذكور فى الرواية و بين الذيل الذى أشير إليه، يستلزم التهافت و التنافى أو انّ مقتضاه كون الذيل قرينة على ان المراد بالصدر هى الكراهى كما انه قد صرّح بها بالنسبة إلى الدهن و هل يمكن حمل الكراهة الواقعة فى مقابل الحرمة على الحرمة فلا محيص عن حمل النهى فى المصدر على الكراهة.

و يؤيده التعليل بأنّه لا ينبغى للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة فإنه لو لم تكن الرواية مشتملة على الذيل المذكور الموجب لحمل النهى فى الصدر على الكراهة لما كان هذا التعبير منافيا للحرمة بوجه إلّا ان الاشتمال على الذيل كما انّه أوجب حمل الصدر على الكراهة كذلك يوجب حمل التعليل على ما يناسب الكراهة.

كما أنه يؤيد ما ذكرنا جعل الكفارة قبل بيان الأنواع المحرّمة هو التصدق بصدقة بقدر ما صنع مع ان كفارة الطيب المحرم كما دلّ عليه بعض الروايات المتقدمة، هو الدم و عليه الفتوى فاللازم ان يقال بان هذه الكفارة كفارة المكروه و لا تكون واجبة بل مستحبة.

فالتدبّر فى نفس هذه الصحيحة يرشدنا الى الجمع الذى ذكرنا و إلّا يلزم التهافت أو الاضطراب فى الرواية.

بقى الكلام فى هذه الجهة فى معنى الطيب و مفهومه سواء قلنا بتعلّق الحرمة بعنوانه بنحو الإطلاق أو قلنا بثبوت الكراهة فى غير العناوين الخمسة المحرّمة فإنّه على هذا

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۶

....

التقدير أيضا لا بدّ من معرفة معنى الطيب فنقول:

الظاهر انه من العناوين التى يرجع فى تشخيص معناها و فهم المراد منها الى العرف و اللغة، لعدم ثبوت معنى خاص له فى الشريعة و تعرّض جملة من أعيان الفقهاء لتعريفه و تفسيره لا يرجع الى ثبوت معنى مخصوص له فيها بل بيان لما هو المتفاهم منه عند العرف و لا بأس بالإشارة إلى نقل جملة منها فنقول:

قال العلّامة قدّس سرّه فى محكى التذكرة: «انه ما تطيب رائحته و يتخذ للشمّ كالمسك و العنبر و الكافور و الزعفران و ماء الورد و الأدهان الطيّبة كدهن البنفسج و الورس، و المعتبر ان يكون معظم الغرض منه التطيّب أو يظهر فيه هذا الغرض».

و قال الشهيد الأوّل: «يعنى به كل جسم ذى ريح طيبة بالنسبة إلى معظم الأمزجة أو الى مزاج المستعمل له غير الرياحين».

و قال فى المسالك: «هو الجسم ذو الريح الطيبة المتخذة للشمّ غالبا غير الرياحين كالمسك و العنبر و الزعفران و ماء الورد و الكافور».

و العمدة ما عرفت من ان المعيار هو المعنى العرفى و اللغوى و التعاريف المزبورة ناظرة اليه و سيأتى الكلام فى بعض المصاديق إن شاء اللّه تعالى. هذا تمام الكلام فى الجهة الأولى.

الجهة الثانية: فى تنقيح متعلق الحرمة من الأفعال المتعلقة بالعناوين الخاصة أو بالطيب بنحو الإطلاق و لنقدم فى هذه الجهة أمرا و هو انه ربما يقال كما فى تقريرات بعض الأعاظم قدّس سرّهم بكون أدلّة المقام ظاهرة فى تعلق الحكم ابتداء بنفس الأعيان فتصير نظير قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ .. غاية الأمر لا بدّ من الالتزام بعدم كون المراد ذلك لعدم إمكان تعلق الحكم بنفس الأعيان.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۷

....

و يرد عليه بطلان ما أفاده لعدم كون أدلّة المقام نظيرا للآية المزبورة، و ذلك لأن صحيحة معاوية بن عمّار المشتملة على الحصر

ناظرة إلی نفی ثبوت الحرمة فیما عدا الأربعة المذکورة فیها، و امّا تعلّق الحرمة بنفس العناوین المتعددة التی وقعت موردا لتعرضها، فلا دلالة لها علیه أصلا. و بعبارة أخری مفادها تضییق دائرة متعلق الحکم التحریمی و تخصیصها بالأربعة.

و امّا کون الأربعة بذواتها متعلقة للحرمة فلا یستفاد منها بوجه. و أوضح منها الروایات الدالة علی تفسیر الطیب التی قد عرفت ان لسانها لسان الحکومة، و التوضیح فان مفادها انّ الطیب الذی یکون محرّما فی حال الإحرام و تکون حرمته معهودة عبارة عن الأربعة المذکورة فیها و امّا کون المتعلّق نفس العناوین فلا دلالة لها علیه أصلا فالمقام لا یکون نظیرا للآیة المذکورة حتی یجری فیه احتمال کون حذف المتعلق مفیدا للعموم.

نعم علی القول بحرمة الطیب بإطلاقه یکون بعض الروایات المتقدمة الدالة علی هذا الحکم مشعرة بتعلق الحکم بعنوانه و ان کان أکثرها دالة علی التعلّق بالفعل المتعلق به مثل المسّ المذکور فی کثیر منها.

و کیف کان فالتحقیق فی أصل هذه الجهة ان یقال انه لا شبهة فی خروج بعض الأفعال المتعلّقة بالطیب المحرّم عن دائرة الحرمة کالنظر الیه و بیعه و شرائه و مثل ذلک من الأفعال التی لا یفهم العرف کونها أیضا محرّمة و لم یقع الفتوی بها من أحد. کما ان الظاهر انه لا ینبغی الارتیاب فی کون الاستشمام و تعلق الشم بالطیب المحرّم محرّما لأنه القدر المتیقن الذی یدلّ علیه مفهوم الطیب و معناه کما مرّ فی التعاریف المتقدمة فإن کونه عبارة عمّا یتخذ للشمّ غالبا أو انه ذو الریح الطیبة یرشد الی ان تعلق الحرمة به

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۳۸

....

یرتبط بهذه الجهة قطعا فحرمة الشم هو القدر المتیقن، کما ان القدر المتیقن من تعلّق الحرمة بالمیتة فی الآیة الشریفة هو حرمة أکل لحمها و الاستفادة منها من هذه الجهة بل ما نحن فیه أولی من الآیة، لأن الأکل لم یؤخذ فی مفهوم المیتة و معناها، لا فی معناها العرفی و لا فی معناها الشرعی بناء علی ثبوت معنی شرعی لها و امّا الطیب فقد عرفت انه قد أخذ فی مفهومه الاتخاذ للشمّ و علیه فلا شبهة فی ان هذا العنوان محرم و لا یبقی مجال للبحث فیه و التردید فی انه هل یصدق علی الشمّ عنوان «الاستعمال» أو لا یصدق کما فی بعض الکلمات، فإنه لا فرق فیما ذکرنا بین الصدق و عدمه خصوصا مع عدم دلالة شیء من الروایات علی تعلّق الحرمة بعنوان الاستعمال کما هو الظاهر.

هذا و مقتضی روایة زرارة المتقدمة الدالة علی ثبوت الکفارة علی من أکل طعاما فیه طیب هو کون الأکل أیضا مما تعلق به التحریم فی باب الطیب من دون فرق بین القول بحرمة مطلق الطیب کما علیه المشهور أو بحرمة بعض أنواعه کما رجّحناه و احتمال کون الأکل فی الروایة لا مدخلیة له بل ذکره انّما هو لأجل استلزامه للشمّ مدفوع مضافا الی منع الاستلزام لإمکان کونه فاقدا لحاسة الشمّ أو ممسکا لأنفه فی حال الأکل بأنّ ظاهر الروایة کون الأکل له الموضوعیة و المدخلیة و لا وجه للحمل علی خلاف الظاهر و علیه فتتسع دائرة متعلق الحرمة، و یجب الحکم بکون الأکل أیضا محرّما کالشمّ علی ما عرفت.

انّما الاشکال و البحث فی مسّ الطیب و قد ذکر بعض الأعاظم قدّس سرّهم علی ما فی تقریراته انه لا ینبغی الإشکال فی حرمته من جهة الاخبار الناهیة عن مسّ مطلق الطیب کقوله علیه السّلام فی صحیح معاویة بن عمّار المتقدم: لا تمسّ شیئا من الطیب و أنت محرم و لا من الدهن .. و فی صحیح حریز: لا یمسّ المحرم شیئا من الطیب و لا الریحان

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۳۹

....

و نحوهما غیرهما من الاخبار فحرمة المسّ لا تختص بالأربعة بل کل ما کان من الطیب و یصدق علیه انه منه یحرم مسّه للأخبار

المتقدمة.

و عن التذكرة التصريح بذلك حيث قال: «شمّا و مسّا علق به البدن أو عبقت به الرائحة و احتقانا و اكتحالا و استعاطا لا لضرورة و لبسا لثوب مطيب و افتراشا له بحيث يشمّ الريح أو يباشر بدنه أو ثياب بدنه» بل قال: «لو داس بنعله طيبا فعلق بنعله وجبت الفدية».

و الذى يقوى فى النظر بعد التأمل فى صحيحة معاوية بن عمّار انّ المسّ المنهى عنه فيها فى صدر الرواية و شروعها لا يراد به ما يقابل الشمّ بل ذكره انّما هو لأجل كون الاستفادة من الطيب بشمّه انّما تتحقق نوعا بمسّه على البدن أو الثوب خصوصا فى مثل المرأة التى وقع السؤال فى بعض الروايات المتقدمة عن مسّها الطيب فانّ مسّها للطيب انما يكون غالبا لأجل كونه مطلوبا لزوجها و موجبا لحصول الرغبة الزائدة إليها و مؤثرا فى كمال التمتع منها.

و يؤيد ما ذكرنا فى مفاد الصحيحة انه لو كان المسّ له موضوعية مستقلة فى مقابل الشمّ لكان اللازم رعاية لمناسبة الحكم و الموضوع التعرض فى الطيب أوّلا لحكم الشمّ الذى قد عرفت انه الفعل الظاهر المتعلق به مع انه لم يقع التعرض له فى الرواية كذلك كما ان الظاهر ان قوله: فإنه لا ينبغى للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة تعليل لجميع الأحكام المذكورة لا لخصوص قوله و أمسك أنفك من الريح الطيبة و على تقدير كون المسّ عنوانا مستقلا فى تعلّق الحكم به لكان الأولى ذكر العلّة له لأنه بعيد عن الأذهان بخلاف الشمّ الذى تكون علّة حرمته ظاهرة.

هذا مع انّ حمل الصدر على تحريم مسّ مطلق الطيب و الذيل على انحصار

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۰

....

الحرمة فى الأربعة من دون تعرّض للشم فيها مستبعد جدّا بل الظاهر فى الجمع بين الصدر و الذيل ما قدّمنا و انّ المسّ لا موضوعية له بحيث لو لم يستلزم الشمّ لجهة يكون محرّما أيضا.

و لأجل الجمود على ظاهر الأدلة الحاكم بحرمة المسّ و انه لا فرق فيه بين الحدوث و البقاء وقع الكلام بينهم فى انه إذا تطيب بعد الإحرام هل يجوز له ان يزيله بيده أم لا بل يجب ان يزيله بآلة أو أمر غير المحرم بالإزالة لئلا يمسّ الطيب فالمحكى عن الدروس انه أمر الحلال بغسله أو غسله بآلة و المحكى عن التهذيب و التحرير التصريح بجواز إزالته بمباشرته و بنفسه و هو الموافق للروايات المتعددة الواردة فى هذه المسألة و لا مجال لحملها على حال الضرورة و هو يؤيد ما ذكرنا من عدم كون المسّ بعنوانه محرّما كما فى الموارد الأخرى التى وقع متعلقا للحكم كمسّ الميت الذى يترتب عليه وجوب الغسل فان تحقق مسمّاه يكفى فى إيجاب الغسل فهل يكون المقام أيضا كذلك نعم لو وقع التدهين بالدهن الطيب يكون هذا محرّما موجبا للكفارة بل يظهر من محكى المنتهى ان عليه إجماع أهل العلم و لكن التدهين بنفسه عنوان آخر من الأمور المحرّمة للمحرم فى عرض الطيب و سائر الأمور، و امّا المسّ المجرد عن الشم و عن التدهين فالظاهر انه لا يمكن الالتزام بحرمته خصوصا لو قلنا بحرمة الريحان أيضا زائدا على الطيب كما أفيد فى المتن فى المسألة الآتية و قد وقع معطوفا على الطيب فى مثل صحيحة حريز المتقدمة فإن اللازم- ح- الالتزام بكون مجرّد مسّ الريحان و لو لم يكن مستلزما لشمّه محرما أيضا مع انه من الواضح عدم إمكان الالتزام به.

ثم ان العناوين الثلاثة الواقعة فى المتن من الصبغ و الاطلاء و البخور يكون المراد بالأوّل بناء على كسر الصّاد هو الإدام المائع الذى يتخمر فيه الخبز و قد ورد فى قوله

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۱

[مسألة ۱۰- يجب الاجتناب عن الرّياحين]

مسألة ۱۰- يجب الاجتناب عن الرّياحين أى كلّ نبات فيه رائحة طيبة إلّا بعض أقسامها البرّية كالخزامى- و هو نبت زهرة من أطيب الأزهار على ما قيل- و القيصوم و الشيح و الإذخر، و يستثنى من الطيب خلوق الكعبة و هو مجهول عندنا فالأحوط الاجتناب من الاجتناب من الطيب المستعمل فيها (۱).

تعالى وَ صِبْغٍ لِلْآكِلِينَ و بناء على فتح الصاد يكون المراد به هو الصبغ بمعنى إيجاد اللون و هو يكون مستلزما لاستشمام رائحته كما ان الأول يكون مستلزما لأكله. و امّا الاطلاء فهو بمعنى المسح الملازم للشمّ و البخور بمعنى التبخير كذلك.

الجهة الثالثة: فى عدم حرمة الزنجبيل و الدارصينى امّا بناء على اختصاص الحرمة ببعض أنواع الطيب فواضح و امّا بناء على ما ذهب اليه المشهور من الإطلاق فلأجل عدم كونهما من أنواع الطيب بعد ما عرفت من مدخلية الاتخاذ للشمّ غالبا فى معناه نعم سيأتى من المبسوط كلام يظهر منه انّ جميع هذه الأمور يصدق عليه عنوان الطيب و ان كان بين أنواعه اختلاف فى الحكم فانتظر ..

(۱) يقع الكلام فى المسألة فى أمرين:

الأمر الأوّل: فى الرياحين و لنقدم قبل التعرض لحكمها كلاما محكيا من الشيخ فى المبسوط فنقول قال فيه: «الطيب على ضربين: أحدهما «ماظ» تجب فيه الكفارة و هى الأجناس الستّة التى ذكرناها: المسك و العنبر و الكافور و الزعفران و العود و الورس.

و الضرب الآخر على ثلاثة أضرب:

أولهما: ينبت للطيب و يتخذ منه الطيب مثل الورد و الياسمين و الجبزى (و الخبزى خ ل) و الكازى و النيلوفر فهذا يكره و لا يتعلق باستعماله كفارة إلّا ان يتخذ منه الأدهان الطيبة فيدهن بها فيتعلق بها كفارة.

و ثانيها: لا ينبت للطيب و لا يتخذ منه الطيب مثل الفواكه كالتفاح و السفرجل

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۲

....

و النارنج و الأترج و الدارصينى و المصطكى و الزنجبيل و الشيح و القيصوم و الإذخر و حبق الماء و السعد و نحو ذلك، و كل ذلك لا تتعلق به كفارة و لا هو محرم بلا خلاف و كذلك حكم أنوارها و أورادها و كذلك ما يعتصر منها من الماء و الأولى تجنب ذلك للمحرم.

الثالث: ما ينبت للطيب و لا يتخذ منه الطيب مثل الريحان الفارسى و لا تتعلق به كفارة و يكره استعماله و فيه خلاف».

و مراده من الكراهة فى الموردين هو مجرد الحرمة الخالية عن الكفارة الكراهة المصطلحة فإنّ الشيخ كما مرّ يقول فى المبسوط بمقالة المشهور و هى حرمة مطلق الطيب غاية الأمر أنّه يخصّص الكفّارة بخصوص الأجناس الستة التى ذكرها كما انه يعمّمها للتدهين. و ظاهره انّ المقسم لجميع هذه الضروب الأربعة هو عنوان الطيب فاللازم ان يقال بعدم كون مراده هو الطيب بالمعنى العرفى الذى قد عرفت تعريفه فى كلمات جماعة من الفقهاء- فإنه لا يشمل الجميع كما هو واضح.

إذا عرفت ذلك فاعلم انّ الروايات الواردة فى الرياحين على طائفتين:

إحداهما: ما تدلّ على الحرمة بنحو الإطلاق و هى ثلاث روايات:

الأولى: صحيحة عبد اللّه بن سنان عن أبى عليه السّلام قال: لا تمسّ ريحانا و أنت محرم، و لا شيئا فيه زعفران، و لا تطعم طعاما فيه زعفران «۱». و هذه الرواية كما أنّها معتبرة من حيث السّند ظاهرة من حيث الدلالة على ان مسّ الريحان و شمّه حرام فى حال الإحرام و انّ الريحان مغاير للطيب و لا يكون من مصاديقه كما ان الظاهر انّ المراد بالريحان هو الريحان العربى الذى هو عبارة عن مطلق النبات الذى يكون فيه رائحة طيبة لا الريحان الفارسى الذى هو نوع خاص مثل النعناع و غيره و لا فرق فى الريحان المطلق بين البرّى

(۱) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الثامن عشر، ح ۳.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۳

....

و بين ما ينبته الآدمى.

الثانية: مرسلة حريز عمّن أخبره عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: لا يمسّ المحرم شيئا من الطيب و لا الريحان و لا يتلذذ به و لا يربح طيبة فمن ابتلى بذلک فليتصدّق بقدر ما صنع قدر سعته «۱».

الثالثة: صحيحة حريز عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: لا يمسّ المحرم شيئا من الطيب و لا الريحان و لا يتلذذ به فمن ابتلى بشىء من ذلک فليتصدق بقدر ما صنع شبعه يعنى من الطعام .. «۲»

و لا شبهة فى اتّحاد الروايتين و ان كلمة «شبعه» تصحيف ل «سعته» أو بالعكس لقربهما فى الكتابة و لأجل الاتحاد استشكل فى اعتبار سند الرواية لأجل ترددها بين كونها مسندة أو مرسلة كما انه بناء على ما اخترناه من عدم حرمة مطلق الطيب لا بدّ من حمل النهى فيها على الكراهة بخلاف الصحيحة الأولى الظاهرة فى الحرمة لكون الزعفران من الأنواع التى لا شبهة فى حرمته.

نعم بناء على مختار المتن من حرمة مطلق الطيب تكون الروايتان ظاهرتين من حيث الدلالة على الحرمة و ان كان ربما يقع الإشكال فى الدلالة بناء عليه من جهة الكفارة المذكورة فيهما حيث ان كفارة استعمال الطيب كما سيأتى هو دم شاة إلّا ان يحمل قوله: فمن ابتلى على غير صورة العمد و الالتفات و يأتى البحث فيها إن شاء اللّه تعالى و كيف كان ففى الصحيحة الأولى كفاية لما عرفت من خلوها عن المناقشة من حيث السند و الدلالة.

(۱) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الثامن عشر، ح ۶.

(۲) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الثامن عشر، ح ۱۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۴

....

ثانيتهما: ما تدلّ على جواز شمّ جملة من الرياحين و هى صحيحة معاوية بن عمّار قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام لا بأس ان تشمّ الإذخر و القيصوم و الخزامى و الشيخ و أشباهه و أنت محرم «۱». و قد رواها المشايخ الثلاثة عنه.

و هل المراد بقوله: و أشباهه هى أشباه المذكورات من خصوص النباتات البرية التى لها رائحة طيبة فتدلّ على عدم حرمة خصوص تلک النباتات أو ان المراد به مطلق الرياحين أعم من البريّة و غيرها.

فعلى الأوّل يكون مقتضى الجميع بين الطائفتين حمل الطائفة الأولى على النباتات غير البرية كالريحان الفارسى و النعناع و غيرهما و الحكم بعدم حرمة خصوص النباتات البريّة التى لها رائحة طيبة و هذا هو الطريق الذى سلكه الماتن قدّس سرّه.

و على الثانى يكون مقتضى الجمع هو حمل الأولى على الكراهة لأنه بعد دلالة الثانية على نفى البأس عن مطلق الرياحين لا بدّ من حمل الأولى على الكراهة و الحكم بعدم حرمتها على المحرم زائدة على الطيب و يؤيده قوله عليه السّلام فى بعض الروايات المتقدمة فى الطيب فإنه لا ينبغى للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة و قد اختار هذا الوجه بعض الاعلام قدّس سرّهم.

هذا و لكن الظاهر هو الطريق الأوّل و لو بناء على المختار من اختصاص الحرمة فى الطيب ببعض الأنواع و ذلک لأنه لو كان المراد

من أشباهه مطلق الرياحين لكان التعرض لما ينبته الآدمى ممّا هو محل الابتلاء نوعا أولى و لا ملاءمة بينه و بين التعرّض للعناوين الخاصة من النباتات البرية و إفادة إطلاق الحكم و عمومه بمجرد قوله «و أشباهه» مع ان حمل الصحيحة الأولى على الكراهة مع عطف الزعفران على الريحان مسّا و طعاما

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الخامس و العشرون، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۵

....

لا مجال له بعد وضوح ثبوت الحرمة فى الزعفران.

و امّا ما أفاده البعض المتقدم من انه لا يحتمل ان الريحان أشدّ من سائر أفراد الطيب و العطور فيردّ عليه بعد كون مثل هذه الاحكام من الأحكام التعبدية التى لا طريق الى استكشاف ملاكها إلّا بالظنون غير المعتبرة انّ مثل هذا الإيراد يرد على نفسه أيضا فإن سائر أفراد الطيب و العطور ربما يكون أشدّ فى الجهة المطلوبة من الطيب من الأنواع الخمسة التى خص الحكم بالحرمة بها.

نعم ما أورده على صاحب الحدائق بعد حكاية اضافة الريحان إلى الأنواع الخمسة عنه الظاهرة فى كون مراده هو الريحان الفارسى من ان الريحان فى لغة العرب اسم لكل نبات له رائحة طيبة و يجمع على رياحين فالرواية الأولى ظاهرة فى حرمة مطلق الريحان فى نفسها صحيح لا مجال للخدشة فيه.

و قد انقدح مما ذكرنا صحة ما أفيد فى المتن من التفصيل فى الرياحين و ان قلنا باختصاص حرمة الطيب ببعض الأنواع.

الأمر الثانى فى استثناء خلوق الكعبة و المحكى عن المغرب و المعرب انه ضرب من الطيب مائع فيه صفرة، و عن النهاية انه طيب معروف مركب من الزعفران و غيره من أنواع الطيب و تغلب عليه الحمرة و الصفرة. و عن ابن خبر له فى منهاجه: «ان صفته زعفران ثلاثة دراهم، قصب الذريرة خمسة دراهم، اشند درهمان، قرنفل و قرفد من كلّ واحد درهم يدقّ ناعما و ينخل و يعجن بماء و رد و دهن و رد حتى يصير كالرّهشى فى قوامه، و الرهشى هو السمسم المطحون قبل ان يعصر و يستخرج دهنه».

و الظاهر انه كان معروفا فى زمن صدور الروايات و انه كان طيبا مركّبا من أنواع الطيب و من أجزائه الركنية الزعفران كما ان طلى الكعبة به يرشد الى اشتماله على بعض

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۶

....

الأدهان و المناسب كونه دهن الورد كما عن المنهاج.

هذا و لكن أفاد الماتن قدّس سرّه ان خلوق الكعبة مجهول عنده بمعنى انه لا يعلم كونه من أى قسم من أقسام الطيب و انه مركب من أزيد من قسم واحد أو غير مركّب بعد كون استثنائه مقتضى النص و الفتوى بل فى المنتهى و محكيّ الخلاف الإجماع عليه و ظاهر المتن انه مع الجهالة يكون مقتضى القاعدة لزوم الاحتياط عن الطيب المستعمل فى الكعبة حيث انه فرّع الاحتياط عليها و يرد عليه انه على هذا التقدير يكون مقتضى القاعدة عدم لزوم الاحتياط و ذلک لأنّ أدلّة استثناء الخلوق بمنزلة المقيد للأدلّة الدالة على حرمة الطيب بقول مطلق بناء على مختاره أو خصوص الأنواع الخمسة بناء على ما اخترناه و إذا كان الدليل المقيد مجملا بحسب المفهوم و كان دائرا بين المتبائنين- مثلا- دون الأقل و الأكثر لا مجال للرجوع إلى أصالة الإطلاق أو أصالة العموم فى شىء منهما بل تجرى أصالة البراءة فإذا قال المولى أكرم العلماء ثم قال بدليل منفصل لا يجب إكرام زيد العالم و كان زيد العالم مرددا بين زيد بن عمرو و

زيـد بن بكر لكون كليهما عالمين تجرى أصالـة البراءة عن وجوب إكرام كل منهما لمعارضـة أصالـة العموم فى كل واحـد مع أصالة العموم فى الآخر و ليس هنا علم الجمالى بثبوت التكليف فى البين و لا ما يقوم مقامه مثل البنيـة بل ليس فى البين إلّا أصالـة العموم و هى فى كل واحد منهما معارضة مع الأخرى و لازم التعارض التساقط و الرجوع الى أصالة البراءة و المقام من هذا القبيل.

و كيف كان فالروايات الواردة فى هذا الباب متعددة مثل:

صحيحة عبد اللّه بن سنان قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن خلوق الكعبة يصيب

....

ثوب المحرم قـال: لا بأس و لا يغسله فإنه طهور «۱». و المراد بالطهور بعـد كون مقتضـى صـيغته هو الطاهر بنفسه المطهر لغيره و بعد وضوح عـدم كون المراد هنـا التطهير من النجاسـة الخبيثـة التى يجب الاجتناب عنها فى الصـلاة و غيرها هو ما يوجب زوال الأوساخ و القذارات العرفية الملتصـقة بالكعبة لأجل كثرة اسـتلامها و مسّ ها من الطوائف المختلفة من المسـلمين مع اختلافهم فى رعاية النظافة و عـدمها فـالخلوق يوجب زوال تلـك الأوسـاخ و عـدم التلطّخ بهـا بعـد الزوال سـريعا لأنه ليس مثل الماء بل أمر باق يمنع عن التلطّخ كـذلك و عليه فمرجع التعليل إلى انه ليس المراد من طلى الكعبـة بالخلوق هو حصول الريح الطيبة لها بل الغرض كونه مطهّرا لها عن الأوساخ العرفيّة و لأجله لا بأس بأن يصـيب ثوب المحرم و لا يجب عليه غسـله و فى هـذه الأزمنـة يسـتعمل ما الورد فى هذه الجهة و تستعمل كلمة «شست شو» بالفارسية التى هى عبارة عن المطهرية عن الأوساخ.

و صحيحة يعقوب بن شعيب قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: المحرم يصيب ثيابه الزعفران من الكعبة قال: لا يضرّه و لا يغسله «۲».

و يستفاد من هذه الرواية كون الزعفران من الأجزاء الركنية للخلوق و الظاهر ان الوجه فيه اشتمال الزعفران على خصوصيتين الرائحة و اللون الجالب، و احتمال كون الزعفران فى الرواية أمرا آخر غير مرتبط بالخلوق فى غاية البعد.

و صحيحة حمّاد بن عثمان قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن خلوق الكعبة و خلوق

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الواحد و العشرون، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الواحد و العشرون، ح ۲.

....

القبر يكون فى ثوب الإحرام فقـال: لا بـأس بهما، هما طهوران «۱». و قـد أفتى باسـتثناء خلوق القبر أيضا ابن سـعيد اسـتنادا الى هذه الروايـة و الظاهر بمقتضـى ما ذكرنا ان المراد هى القبور التى كانت مزارا لجماعة من المسـلمين و كانت الزيادة لانتقال بعض الأوساخ إليها لارتفاعها عن سطح الأرض، كما كانت متعارفة فى تلك الأزمنة و فى بلادنا فى هذه الأزمنة أيضا.

و موثقة سـماعة أنه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يصيب ثوبه زعفران الكعبة و هو محرم فقال لا بأس به و هو طهور فلا تتّقه ان تصيبك «۲».

و موثقة سـماعة أنه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يصيب ثوبه زعفران الكعبة و هو محرم فقال لا بأس به و هو طهور فلا تتّقه ان تصيبك «۳».

و مرسلة ابن أبى عمير عن بعض أصحابنا عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال سئل عن خلوق الكعبة للمحرم أ يغسل منه الثوب قال لا هو

طهور ثم قال ان بثوبى منه لطخا «۴».

انه بملاحظة هذه الروايات لا يبقى مجال للإشكال فى أصل الحكم و مورد الجميع و ان كان هى اصابة الخلوق أو الزعفران الذى فيه ثوب المحرم و انه لا بأس بهما و لا يجب غسل ما أصاب منه اليه إلّا انّه يستفاد منها انه لا مانع من شمّ الطيب الـذى فى الخلوق لأنه و ان أريد به الطهورية بالمعنى الذى ذكرنا إلّا انه لا يخلو من الرائحة الطيبة لا محالة فاستلام الكعبة و مسّها يلازم الشمّ عادة و لا مجال لاحتمال كون مفاد الروايات مجرد نفى البأس عن اصابة الثوب و لا دلالة لها على جواز الشم أيضا فإن المتفاهم العرفى منها كون الخلوق مستثنى بجميع الأفعال المحرّمة المتعلقة بالطيب لا خصوص اصابة الثوب و إلّا يلزم ان تكون اصابة البدن أيضا محرّمة لخروجها عن مورد الروايات

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الواحد و العشرون، ح ۳.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الواحد و العشرون، ح ۴.

(۳) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الواحد و العشرون، ح ۴.

(۴) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الواحد و العشرون، ح ۵.

[مسألة ۱۱ - لا يجب الاجتناب عن الفواكه الطيبة]

مسألة ۱۱- لا يجب الاجتناب عن الفواكه الطيبة كالتّفاح و الأترج أكلا و استشماما،

مع ان وضوح خلافه لا شبهة فيه.

ثمّ انّ قوله عليه السّلام فإنه طهور فى صحيحة عبد اللّه بن سنان الظاهر فى كونه علّة للحكم بعدم وجوب الاجتناب يدلّ على عدم اختصاص الحكم بالخلوق لدوران الحكم سعة و ضيقا مدار العلّة كذلك فكل طيب يكون متّصفا بالطهورية لا يلزم الاجتناب عنه و عليه فماء الورد المستعمل فى تطهير الكعبة فى هذه الأزمنة يكون مستثنى من الطيب المحرّم بناء على مقالة المشهور لوجود العلّة فيه و هذا بخلاف التجمير الذى يحمل على الخلوق و يكون زائدا عنه فان هذه الروايات لا دلالة لها على جواز شمّه لعدم كونه طهورا بالمعنى الذى ذكرناه.

و عليه فيشكل حكمه بل المحكى عن المسالك انه حرّم غير الخلوق إذا طيبت به الكعبة بالتجمير أو غيره اقتصارا على المنصوص.

قال: لكن لا يحرم عليه الجلوس فيها و عندها- ح- و انّما يحرم الشمّ و لا كذلك الجلوس فى سوق العطّارين و عند المتطيّب فإنّه يحرم.

هذا و لكن يردّ عليه مضافا الى انّ التجنب عن شمّه عسر و مناف لاحترام الكعبة لاستلزامه الإمساك بالأنف و القبض عليه بل يستفاد من الأدلة الدالة على جواز الجلوس عندها بل استحبابها عدم لزوم القبض على الأنف خصوصا مع عدم إشعار شيء منها بذلك.

انّ الرواية الواردة فى جواز شمّ المحرم الطيب من ريح العطارين بين الصفا و المروة ربما يستفاد منها جواز شمّ طيب الكعبة بالأولوية أو بإلغاء الخصوصية و هى صحيحة هشام بن الحكم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سمعته يقول لا بأس بالريح الطيبة

و ان كان الأحوط ترك استشمامه (۱)

فيما بين الصفا و المروة من ريح العطارين و لا يمسك على أنفه «۱».

و دعوى انه لا مجال للتعدى عن موردها فى غاية الاستبعاد نعم الظاهر اختصاص الحكم بالجواز فى الموردين بما إذا لم يكن غرضه من الذهاب الى المسعى أو الجلوس عند الكعبة هو الاستشمام و الالتذاذ من الريح الطيبة الموجودة فيهما بل كان الغرض الجلوس عند الكعبة الذى هو أمر مستحب بل جائز، و لو فرض عدم استحبابه بل ربما يحتمل اختصاص مورد الرواية بما إذا كان فى حال السعى أو فى أثنائه و لو كان جالسا لأجل التعب، و امّا لو لم يكن كذلك بل كان غرضه العبور من بين الصفا و المروة مع عدم إرادة السعى فلا يجوز بل يجب الإمساك على الأنف- ح- هذا و لكن دعوى ثبوت الإطلاق فى الرواية من هذه الجهة غير بعيدة و مقتضى الاحتياط الوجوبى الترك.

و كيف كان فالظاهر عدم حرمة شمّ طيب الكعبة و ان لم يكن حلوقا و لا طهورا.

(۱) يقع الكلام فى هذه المسألة فى أمرين:

الأمر الأوّل: فى جواز أكل الفواكه الطيبة الريح و يدلّ عليه رواية عمّار بن موسى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال سألته عن المحرم يأكل الأترج قال: نعم، قلت له رائحة طيبة قال: الأترج طعام ليس هو من الطيب «۲»: و مورد السؤال و ان كان هو أكل الأترج إلّا ان الجواب الثانى يدلّ على ضابطة كليّة و هى ان ما كان الغرض المهمّ منه هو الأكل و يعدّ من الأطعمة لا بأس بأكله و ان كان له رائحة طيبة فتدلّ على جواز أكل جميع الفواكه المتّصفة بهذا الوصف و على جواز أكل الرياحين التى تقدم وجوب الاجتناب عنها و ان حرمة الأكل تختص بما كان طيّبا كالزعفران الذى وقع التصريح بثبوت الكفارة على

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب العشرون، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السادس و العشرون، ح ۲.

....

أكله فى بعض الروايات المتقدمة فى الطيب.

ثم ان صاحب الوسائل أورد فى هذا الباب مضافا الى رواية عمّار روايتين آخرتين مع ان الأولى منهما لا تكون رواية بل هى نقل فتوى ابن أبى عمير و الثانية رواية مرسلة رواها ابن أبى عمير عن بعض أصحابه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال سألته عن التفاح و الأترج و النبق و ما طاب ريحه فقال: يمسك على شمّه و يأكله «۱». و اتحاد هذه الرواية مع فتواه يكشف عن كون الفتوى أيضا انما هى بعينها الرواية المرسلة و قد مرّ غير مرّة ان مراسيل ابن أبى عمير كسائر المراسيل و لا تكون حجّة.

و النبق هى ثمرة السّدر يشبه العنّاب قبل ان تشتد حمرته و المراد من قوله: و ما طاب ريحه، هو ما طاب ريحه من الفواكه التى هى أطعمة معدّة للأكل لا مطلق ما طاب ريحه، و المراد من قوله: يمسك على شمه، يحتمل ان يكون المراد هو الإمساك فى حال الأكل و يحتمل ان يكون المراد هو الإمساك على شمّه مستقلا بحيث كان الغرض منه هى حرمة الاستشمام و لو لم يكن مقرونا بالأكل كما إذا أخذ تفّاحا لأجل شمّه دون أكله و لكن حيث ان الرواية غير معتبرة لا تصلح لإفادة حكم إلزامى و كيف كان لا شبهة فى جواز أكل الفواكه المذكورة و لو لم يكن فى المقام إلّا هذه الرواية لكان المستفاد منها جواز الاستشمام الملازم للأكل لقرب عضويهما فاللازم ملاحظة الأمر الثانى.

الأمر الثانى: فى جواز استشمام الفواكه الطيبة الريح و عدمه و قد عرفت ان الاستشمام تارة يكون مقرونا بالأكل و ملازما معه و اخرى يكون مستقلّا خاليا عن الأكل كما فى المثال المتقدم.

و الظاهر انه لو قلنا بانحصار دائرة حرمة الطیب بخصوص الأنواع الخمسة

(۱) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب السادس و العشرون، ح ۳.

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۵۲

....

المتقدمة لا مجال للحکم بحرمة استشمام الفواکه المذکورة لأنّه و ان کان قد ورد فی روایتین الأمر بالإمساک من الریح الطیبة إلّا انه لا بدّ بناء علی هذا القول من الحمل علی الاستحباب و الروایتان هما صحیحة معاویة بن عمار المفصلة المتقدمة فی الطیب التی ذکرنا ان ذیلها قرینة علی کون النهی عن مسّ مطلق الطیب اما یراد به خصوص الأنواع المذکورة فی ذیلها أو محمول علی الکراهة و علی کون الأمر بالإمساک کذلک و یؤید الاحتمال الثانی التعلیل بقوله علیه السّلام: فإنه لا ینبغی للمحرم ان یتلذذ بریح طیبة.

و صحیحة الحلبی و محمد بن مسلم جمیعا عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال المحرم یمسک علی أنفه من الریح الطیبة و لا یمسک علی أنفسه من الریح الخبیثة «۱». و علی ما ذکرنا تصیر الصحیحة الأولی قرینة علی حمل هذه الصحیحة أیضا علی الاستحباب و قد انقدح انه بناء علی هذا القول الذی اخترناه یکون الإمساک المزبور مستحبا لما عرفت.

و امّا بناء علی عموم دائرة حرمة الطیب کما اختاره المتن تبعا للمشهور فالظاهر انه لا محیص عن الحکم بوجوب الإمساک و روایة عمار بن موسی لا تکون بإزاء ما دلّ علی الوجوب لأن محط النظر فیها سؤالا و جوابا هو مجرد الأکل و لا ملازمة بین جوازه و بین جواز الاستشمام و ان قلنا بان المتفاهم العرفی منها هو جواز الاستشمام أیضا إلّا ان هذه الدلالة انما هی مع عدم وجود الدلیل علی وجوب الإمساک و المفروض وجوده ثم انه علی تقدیر الدلالة، فغایتها الدلالة علی جواز الاستشمام الملازم مع الأکل و امّا الاستشمام مستقلّا فلا دلالة لهما علی جوازه بوجه و مما ذکرنا ینقدح الاشکال علی المتن حیث انه جمع بین الحکم بحرمة مطلق الطیب و بین جعل الاحتیاط فی ترک الاستشمام استحبابیّا فتدبّر.

(۱) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الرابع و العشرون، ح ۱.

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۵۳

[مسألة ۱۲- یستثنی ما یستشم من العطر فی سوق العطارین بین الصفا و المروة]

مسألة ۱۲- یستثنی ما یستشم من العطر فی سوق العطارین بین الصفا و المروة فیجوز ذلک (۱).

[مسألة ۱۳- لو اضطر الی لبس ما فیه الطیب أو أکله أو شربه یجب إمساک أنفه]

مسألة ۱۳- لو اضطر الی لبس ما فیه الطیب أو أکله أو شربه یجب إمساک أنفسه، و لا یجوز إمساک أنفه من الرائحة الخبیثة نعم یجوز الفرار منها و التسخی عنها (۲).

(۱) الدلیل علی جواز ما مرّت الإشارة إلیه فی بحث استثناء خلوق الکعبة من صحیحة هشام بن الحکم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال سمعته یقول لا بأس بالریح الطیبة فیما بین الصفا و المروة من ریح العطارین و لا یمسک علی أنفه «۱». و قد رواها المشایخ الثلاثة و أفتی الأصحاب علی طبقها و قد مرّ ان القدر المتیقن من موردها بل لعلّه المتفاهم عند العرف منها ما إذا کان فی حال السعی الشاملة

للجلوس للاستراحة عند التعب لإدامة السعى أيضا و امّا المرور من السوق فى غير تلك الحال فشمول الرواية له مشكل و الاحتياط الوجوبى يقتضى الترك كما انه لو كان غرضه من الذهاب الى السوق المزبور مجرد الاستشمام لا تشمله الرواية و مورد الجواز هو استشمام الريح المنتشرة فى فضاء السوق المذكور فلو أخذ قارورة من أحد الدكاكين و استشمها لا يجوز قطعا.

ثم انه على تقدير الإطلاق و عدم الاختصاص بحال السعى لا يبعد ان يقال بعدم اختصاص الحكم بالسوق الواقع بين الصفا و المروة الذى كان فى الأزمنة السالفة و لا يكون منه أثر فى هذه الأزمنة بل يشمل سائر أسواق العطارين الواقعة فى طريق الحجاج و المحرمين نوعا.

(۲) لا خفاء فى انه لو اضطر إلى الاستفادة من الطيب بالإضافة الى بعض استعمالاته كالأكل أو الشرب لا يكون سائر الاستعمالات غير المضطر إليها جائزا بسبب الاضطرار المذكور لأن محدودة رفع الحكم التحريمى انّما هى ما اضطر اليه من فعله

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب العشرون، ح ۱.

....

و لا مجال لتوهم ان يكون الاضطرار موجبا لتوسعة الرفع بالنسبة إلى الخارج عن دائرته، و عليه فالاضطرار إلى الأكل. لا يسوّغ الاستشمام أيضا بل يجب عليه إمساك أنفه تحرّزا عن الشم غير المضطر اليه و هذا من الوضوح بمكان فان الاضطرار إلى أكل الميتة لأجل حفظ النفس لا يجوز إلّا الأكل بالمقدار الذى يتوقف حفظ النفس عليه و لا يسوغ به أزيد من ذلك المقدار و لذا نرى فى جملة من الروايات الإرجاع فى مقام العلاج و المداواة الى الأدهان غير المشتملة على الريح الطيبة ففى صحيحة هشام بن سالم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال إذا خرج بالمحرم الخراج أو الدّمل فليبطه و ليداوه بسمن أو زيت «۱».

و فى صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام قال سألته عن محرم تشققت يداه قال فقال يدهنها بزيت أو بسمن أو إهالة «۲». و المراد بالأخير هو الشحم المذاب.

و نرى فى بعض الروايات تجويز الاستعاط بالطيب فى خصوص صورة الضرورة و هى رواية إسماعيل بن جابر التى رواها الشيخ بطريقين و الصدوق بإسناده عنه و قد جعله فى الوسائل ثلاث روايات مع انه من الواضح كونها واحدة و ان كان بينها اختلاف من حيث العبارة و هى على نقل الصدوق قد وقع التصريح فى موردها بالاضطرار حيث انه سئل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم إذا اضطر الى سعوط فيه مسك من ريح تعرض له فى وجهه و علّة تصيبه فقال استعط به «۳».

هذا و امّا عدم جواز إمساك الأنف من الرائحة الخبيثة فقد دلّ عليه من الروايات

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الواحد و الثلاثون، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الواحد و الثلاثون، ح ۲.

(۳) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب التاسع عشر، ح ۳.

[مسألة ۱۴- لا بأس ببيع الطيب و شرائه و النظر اليه]

مسألة ۱۴- لا بأس ببيع الطيب و شرائه و النظر اليه لكن يجب الاحتراز عن استشمامه (۱).

المتقدمة صحيحة معاوية بن عمّار التى فصلنا الكلام فيها فى البحث الذى كان موردا للاختلاف بين المشهور و غيره و هو ان الحرام هل هو مطلق الطيب أو خصوص بعض أنواعه و كذا صحيحة الحلبى و محمد بن مسلم المتقدمة أيضا و قد وقع فى كلتيهما الجمع بين لزوم الإمساك على الأنف من الريح الطيبة و حرمة الإمساك على الأنف من الريح الخبيثة فإن قلنا بان المحرّم فى باب الطيب هو مطلقة فالأمر و النهى فى الجملتين باقيان على ظاهرهما من الوجوب و الحرمة و ان لم نقل بذلك بل باختصاص الحرمة ببعض أنواع الطيب فاللازم كما ذكرنا حمل الأمر على الاستحباب خصوصا مع التعليل فى الصحيحة الأولى بأنه لا ينبغى للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة و عليه فهل مقتضى وحدة السياق حمل النهى أيضا على الكراهة أو ان اشتمال كل من الجملتين على حكم خاص يمنع عن التصرف فى الظهور الذى لم ينهض دليل على التصرف فيه و الظاهر هو الثانى خصوصا لو قلنا بمثله فى جملة واحدة كما فى قوله اغتسل للجمعة و الجنابة فإن قيام الدليل على استحباب الأوّل لا يوجب ثبوت الاستحباب للثانى أيضا فتدبّر.

(۱) قد مرّ البحث فى ذلك فيما تقدم فى تنقيح متعلق الحرمة فى الأفعال المضافة إلى الطيب و ذكرنا ان مثل هذه الأفعال خارج عن دائرة المتعلق و يدلّ على جواز النظر خصوص صحيحة محمد بن إسماعيل يعنى ابن بزيع قال رأيت أبا الحسن عليه السّلام كشف بين يديه طيب لينظر اليه و هو محرم فأمسك بيده على أنفه بثوبه من رائحته (ريحه خ ل) «۱». فإنّها ظاهرة فى الاقتصار على الإمساك على الأنف من دون اضافة غمض العين و عدم النظر خصوصا مع كون الغرض من الكشف هو النظر اليه فتدلّ على

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن عشر، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۵۶

[مسألة ۱۵- كفارة استعمال الطيب شاة على الأحوط]

مسألة ۱۵- كفارة استعمال الطيب شاة على الأحوط، و لو تكرّر منه الاستعمال فان تخلّل بين الاستعمالين الكفارة تكرّرت و إلّا فإن تكرّر فى أوقات مختلفة فالأحوط الكفارة، و ان تكرّر فى وقت واحد لا يبعد كفاية الكفارة الواحدة (۱).

عدم حرمته بوجه.

(۱) فى هذه المسألة جهات من الكلام:

الجهة الأولى:

فى أصل ثبوت الكفارة فى استعمال الطيب فى الجملة و لا شبهة فيه نصّا و فتوى و ستأتى النصوص الدالة عليه إن شاء اللّه تعالى.

الجهة الثانية:

ظاهر المتن تبعا لأكثر الأصحاب ثبوت الكفارة فى جميع أنواع استعمال الطيب من الشمّ و الأكل و غيرهما بعنوان واحد و قد صرّح بذلك المحقق فى الشرائع حيث قال:

«فمن تطيّب كان عليه دم سواء استعمله صبغا أو اطلاء، ابتداء أو استدامة أو بخورا أو فى الطعام» و ذكر صاحب الجواهر قدّس سرّه بعده: بلا خلاف أجده فيه بل عن المنتهى الإجماع عليه بل حكى عن التذكرة و التحرير زيادة عناوين اخرى حتى انه قال فى الأولى لو داس بنعله طيبا فعلق بنعله وجبت الفدية و كيف كان فاللازم فى هذه الجهة ملاحظة الروايات فنقول انّها فى بادئ النظر على طوائف أربع:

الطائفة الأولى ما ظاهره ثبوت كفارة الدم أو دم شاة فى مورد الأكل و فى هذه الطائفة روايتان:

إحداهما صحيحة زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: من أكل زعفرانا متعمدا أو طعاما فيه طيب فعليه دم، فان كان ناسيا فلا شىء عليه و يستغفر اللّه و يتوب اليه «۱». و لا يبعد

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الرابع، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۵۷

....

دعوى إلغاء الخصوصية من عنوان «الأكل» فى هذه الرواية لو لم يكن فى البين ما يدلّ على الخلاف و لذا استفيد منها أصل الحرمة بالإضافة إلى مثل الشمّ أيضا.

ثانيتهما صحيحة أخرى له قال سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: من نتف إبطه أو قلّم ظفره أو حلق رأسه أو لبس ثوبا لا ينبغى له لبسه أو أكل طعاما لا ينبغى له أكله و هو محرم ففعل ذلك ناسيا أو جاهلا فليس عليه شىء و من فعله متعمدا فعليه دم شاة «۱». فإن قوله:

أكل طعاما .. مطلق شامل لأكل الطعام الذى فيه الزعفران أو غيره من أنواع الطيب المحرّم و لا مجال لدعوى اختصاصه بخصوص أكل الصيد لكن لا يجرى فيه الدعوى المذكورة فى الصحيحة المتقدمة فتدبّر.

الطائفة الثانية ما يتوهم فيه المعارضة للطائفة الأولى و ان كفارة الدم لا تكون ثابتة فى مورد الأكل و هى موثقة الحسن ابن هارون عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال قلت له أكلت خبيصا فيه زعفران حتى شبعت «و انا محرم» قال: إذا فرغت من مناسكك و أردت الخروج من مكّة فاشتر بدرهم تمرا ثم تصدق به يكون كفارة لما أكلت، و لما دخل عليك فى إحرامك ممّا لا تعلم «۲». و لكن ذيل الرواية لو لم نقل بظهور السؤال فى نفسه فى عدم كون أكل الخبص المشتمل على الزعفران مع التعمد و الالتفات الى حرمته و يؤيده قوله: حتى شبعت، ظاهر بل صريح فى ان ما دخل عليه فى إحرامه كان ناشيا عن الجهل و عدم العلم و انّه لو كان عالما بذلك لم يقع منه الأكل المذكور فلا تعارض الطائفة المتقدمة بوجه بل يحمل الأمر بالتصدق بالتمر الذى اشتراه بدرهم على الاستحباب لعدم تحقق مخالفة التكليف الفعلى و يمكن توجيهه بما وجهنا به الأمر بالاستغفار

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الثامن، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الثالث، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۵۸

....

و التوبة فى صحيحة زرارة الأولى ممّا تقدم و كيف كان فهذه الطائفة لا تعارض الطائفة الأولى بوجه.

الطائفة الثالثة ما يتوهّم صحة الاستدلال به لثبوت كفارة الدم فى غير مورد أكل الطيب أيضا و هى روايتان:

إحداهما صحيحة معاوية بن عمّار فى محرم كانت به قرحة فداواها بدهن بنفسج قال: ان كان فعله بجهالة فعليه طعام مسكين، و ان كان تعمّد فعليه دم شاة يهريقه .. «۱»

و يرد على الاستدلال بها مضافا الى ان الظاهر عدم كونها رواية عن المعصوم عليه السّلام و لو بنحو الإضمار بل كونها فتوى معاوية بن عمار، و الفتوى لا تصلح للاستناد إليها، ان الأظهر عدم كون دهن بنفسج من الطيب أصلا و ان الحرمة التى تكشف عنها الكفارة إنّما

يكون متعلقها الأدهان الذى هو عنوان مستقل من محرّمات الإحرام و سيأتى البحث عنه إن شاء اللّه تعالى و لأجله يرد على صاحب الوسائل عدم انطباق عنوان الباب و هو ثبوت الكفارة فى أنواع استعمال الطيب على هذه الرواية.

و يدلّ على عدم كون دهن البنفسج من أنواع الطيب رواية أبى الحسن الأحمسى قال سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام سعيد بن يسار عن المحرم تكون به القرحة أو البثرة أو الدمل فقال: اجعل عليه بنفسج و أشباهه ممّا ليس فيه الريح الطيبة «۲».

ثانيتهما ما رواه فى قرب الاسناد عن عبد اللّه بن الحسن عن جدّه على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام قال لكلّ شىء خرجت من حجّك فعليه «فعليك خ ل» فيه

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الرابع، ح ۵.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الواحد و الثلاثون، ح ۳.

....

دم يهريقه «تهريقه خ ل» حيث شئت «۱». و حكى عن الكتاب المذكور مكان «خرجت»: «فيه خرجت».

هذا و الظاهر ان الرواية مضافا الى ضعف سندها لما عرفت مرارا من عدم توثيق عبد اللّه بن الحسن لا مجال للاستدلال بها لأنه على تقدير كون النسخة «خرجت» و كون المراد بالخروج من الحج هو إكمال الحج و الفراغ عنه يكون مفاد الرواية ان كل شىء صار ارتكابه موجبا لثبوت الدم و لزوم إهراقه يجوز لك ان تهريقه أيّ مكان شئت و لا خصوصية لمكّة و منى لأنّه على هذا التقدير يكون قوله: فعليه فيه دم تتمة للموضوع و له دخل فى ثبوته و لا مجال لتوهم التمامية بمجرد قوله لكل شىء خرجت من حجّك.

نعم على تقدير كون النسخة «جرحت» التى يكون معناها عروض الجرح و النقص فى الحج و لو بارتكاب بعض ما لا يجوز ارتكابه فيه أو كون المراد بالخروج هو الخروج عن الطريق التى يجب عليه طيّها و المشى عليها حيث انه يطلق على العاصى انه الخارج من أطاعه أو أمر اللّه و نواهيه يمكن ان يقال بكون الرواية مسوّقة لإفادة ثبوت الدم بسبب الجرح أو الخروج بالمعنى المذكور لتمامية الموضوع بمجرد قوله جرحت من حجّك أو خرجت منه بهذا المعنى و لا ينافيه الدلالة على ثبوت حكم ثان و هو جواز اراقة الدم حيث شاء و ایّ مكان أراد.

كما انه على هذا التقدير أيضا يمكن ان يكون تتمة للموضوع و ناظرا الى موارد ثبوت الدم فتكون الرواية مسوّقة لإفادة حكم واحد و لا دلالة لها على ان الدم فى أى مورد ثابت بل لا بدّ من نهوض الدليل عليه.

و كيف كان فالرواية مخدوشة سندا و دلالة و لا تصلح لإفادة ثبوت الدم بنحو

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الثامن، ح ۵.

....

الضابطة فى جميع موارد التخلف و ارتكاب شىء من محرّمات الإحرام حتى يكون المقام من مصاديقه لفرض عدم اختصاص الحرمة بأكل الطيب كما عرفت.

الطائفة الرابعة ما يتوهم دلالتها على ان كفارة الطيب مطلقا أكلا و استشماما و غيرهما من الاستعمالات، هو التصدق دون الدم و هى

روايات متعددة.

الأولى صحيحة معاوية بن عمار المفصلة المتقدمة المشتملة على قوله عليه السّلام فمن ابتلى بشىء من ذلك فعليه غسله و ليتصدق بصدقة بقدر ما صنع و انما يحرم عليك من الطيب أربعة أشياء إلخ «۱».

و لكن الظاهر عدم دلالتها على كون الكفارة هو التصدق امّا على ما اخترناه من اختصاص الحرمة فى الطيب ببعض الأنواع فلما مرّ سابقا من لزوم حمل الأمر بالتصدّق فى استعمال مطلق الطيب الذى وقع النهى عنه قبل ذلك فى الرواية على الاستحباب خصوصا مع انه لا مناسبة بين الأمر بالتصدق أوّلا ثم الحكم بالحرمة و بيانها كما فى الرواية فلا محيص على هذا القول عن الحمل على الاستحباب.

و اما على ما اختاره المتن تبعا للمشهور من عموم حرمة الطيب بجميع أنواعه فالظاهر أن قوله: فمن ابتلى بشىء من ذلك يكون المتفاهم منه عرفا صورة الجهل أو النسيان و لا يشمل صورة العمد كما فى مثل حديث لا تعاد المعروف فى باب الصلاة فإن التعبير بالإعادة و عدمها انما يكون مورده المصلّى الذى يريد الامتثال و الإتيان بالصلاة مع الاجزاء و الشرائط و سائر الخصوصيات غاية الأمر أنه منعه عن ذلك الجهل و النسيان و صار موجبا للإخلال ببعض ما يكون معتبرا فيها و المقام من هذا القبيل و ان لم يكن بذلك الوضوح.

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن عشر، ح ۸.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۶۱

....

الثانية صحيحة حريز عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال لا يمسّ المحرم شيئا من الطيب و لا الريحان و لا يتلذذ به فمن ابتلى بشىء من ذلك فليتصدق بقصد ما صنع بقدر شبعه يعنى من الطعام «۱». و يردّ على الاستدلال بها ما أوردناه على الاستدلال بالرواية المتقدمة على كلا المبنيين هذا مضافا الى ثبوت الاشكال هنا من حيث السند لأن الرواية بعينها هى مرسلة الحريز عمّن أخبره عن أبى عبد اللّه عليه السّلام «۲» و لا اختلاف بينهما إلّا يسيرا و قد مرّ ان تردد رواية واحدة بين الإرسال و الاسناد يخرجه عن الحجية و الاعتبار.

الثالثة موثقة الحسن بن زياد التى رواها الكلينى عنه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال قلت له: الأشنان فيه الطيب اغسل به يدى و انا محرم؟ فقال: إذا أردتم الإحرام فانظروا مزاودكم فاعزلوا الذى لا تحتاجون اليه و قال تصدّق بشىء كفارة للأشنان الذى غسلت به يدك «۳».

و الظاهر ان مورد السؤال صورة النسيان و يدلّ عليه أمران:

أحدهما: قوله عليه السّلام: إذا أردتم الإحرام فانظروا مزاودكم .. فانّ ذكره قبل الحكم بالتصدق بشىء كفارة لا مناسبة له أصلا إلّا على تقدير كون المراد انه عند إرادة الإحرام انظروا المزاود و اعزلوا الذى لا تحتاجون اليه لئلا يتحقق الاستعمال المحرّم فى حال النسيان.

ثانيهما: ان هذه الرواية بعينها رواها الصدوق بإسناده عن الحسن بن زياد قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام وضّأنى الغلام و لم أعلم بدستشان فيه طيب فغسلت يدى و انا محرم

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن عشر، ح ۱۱.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الصلاة، الباب الثامن عشر، ح ۶.

(۳) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الرابع، ح ۸.

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۶۲

....

فقال تصدّق بشیء لذلک «۱».

فان الظاهر کون قوله: بدستشان مصحف به أشنان و احتمال کونه باللغة الفارسیة التی تستعمل فی بعض الروایات أحیانا کما استظهره بعض الاعلام قدّس سرّه فی غایة الضعف بل لا یجتمع مع قوله: فیه طیب فتدبّر کما ان احتمال کونه معرب «دست شو» أیضا کذلک بل المطمئن به لو لا المقطوع کونه مصحف أشنان المذکور فی روایة الکلینی و علیه فالتصریح بعدم العلم فی هذه الروایة مع اتحادها مع السابقة یفید کون المورد صورة عدم العلم و التعمّد. نعم ربما یناقش فی صحة إسناد الصدوق الی الحسن المذکور لعدم تعرّضه له فی المشیخة و التحقیق فی محلّه.

و قد ظهر من جمیع ما ذکرنا انّ العمدة فی باب الکفارة هی الطائفة الأولی و قد عرفت انه لا تبعد دعوی إلغاء الخصوصیة من عنوان الأکل الوارد فی موردها و ان المراد مطلق استعمال الطیب المحرّم و علیه فلا یبعد الذهاب الی ما علیه المشهور من ثبوت کفارة الدم مطلقا فی الأکل و غیره و علی تقدیر التنزل فالحکم فی الأکل انما هو علی سبیل الفتوی و فی غیره علی نحو الاحتیاط الوجوبی.

و منه یظهر الاشکال علی المتن حیث انّه جعل ثبوت الدم بنحو الاحتیاط الوجوبی مطلقا من دون فرق بین الأکل و غیره مع انّ الطائفة الأولی الدالة علی ثبوته فی الأکل لا مجال للمناقشة فیها سندا و لا دلالة هذا تمام الکلام فی الجهة الثانیة.

الجهة الثالثة:

فی تکرر الکفارة بتکرر استعمال الطیب و عدمه فنقول قد فصّل فی المتن بین صورة تخلل الکفارة بین الاستعمالین فحکم بثبوت التکرر و بین صورة عدم التخلل

(۱) الوسائل، أبواب بقیة کفارات الإحرام، الباب الرابع، ح ۴.

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۶۳

....

فاحتاط وجوبا ثبوت التکرر فیما إذا کان فی أوقات متعددة و نفی البعد عن کفایة الکفارة الواحدة فیما إذا کان فی وقت واحد و الظاهر ثبوت هذا التفصیل فی جمیع موارد ثبوت الکفارة و لا یختص بالطیب و ان مستنده القاعدة دون الروایة و ان وردت الروایة فی بعض الموارد کما سیأتی إن شاء اللّه تعالی.

و کیف کان فالظاهر انه لا شبهة فی التکرر فی صورة التخلل لأن السبب الثانی محرّم موجب للکفارة و لا مجال لتوهم کون الکفارة الواقعة قبل تحققه کفارة له أیضا و لا دلیل فی مقابل الإطلاقات الدالة علی الحرمة و الکفارة علی عدم کون السبب الثانی حراما أو علی عدم کونه موجبا للکفارة کما ان الظاهر اتفاق الفتاوی علی التکرر فی هذه الصورة، و امّا صورة عدم التخلل، فالمستفاد من الفتاوی ثبوت التکرّر فیها فی الجملة لکن ظاهر الکلمات مختلف من جهة انّ الملاک فی التعدد و عدمه، تعدد المجلس و عدمه أو ان الملاک تعدد الوقت و وحدته، ظاهر المتن الثانی کما عن جماعة من الفقهاء منهم الشیخ الطوسی فی کتابی المبسوط و الخلاف:

قال فی محکی الأوّل: «الثالث الاستمتاع باللباس و الطیب و القبلة فإن فعل ذلک دفعة واحدة بأن لبس کل ما یحتاج الیه أو تطیب بأنواع الطیب أو قبّل و أکثر منه لزمه کفارة واحدة فإن فعل ذلک فی أوقات متفرّقة لزمه عن کلّ دفعة کفارة سواء کفّر عن الأوّل أو لم یکفر».

و فى محكى الثانى: «تتكرر الكفارة بتكرر اللبس و الطيب إذا فعل ثم صبر ساعة ثم فعل ثانية و هكذا كفر عن الأوّل أو لا» و استدل بأنه لا خلاف انه يلزمه بكلّ لبسة كفارة فمن ادّعى تداخلها فعليه الدلالة و بالاحتياط.

و ظاهر المحقق فى أواخر الكفارات من الحج، الأول قال: «و لو تكرر منه اللبس أو

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۶۴

....

الطيب فان اتّحد المجلس لم تتكرّر و ان اختلف تكرّرت» و حكى مثله عن النهاية و الوسيلة و المهذب و الغنية و السرائر.

و يظهر من المسالك اتحاد القولين حيث انه ذكر بعد عبارة الشرائع: هكذا أطلق الأصحاب و من المدارك عدم الاتحاد و ثبوت قولين بل عن المنتهى ثبوت التكرر و لو مع اتحاد الوقت إذا اختلف صنف الملبوس حيث قال: و من لبس قميصا و عمامة و خفين و سراويل وجب عليه لكل واحد فدية لأن الأصل عدم التداخل. فإن حرمة القميص و السراويل من جهة واحدة و هى كونهما مخيطين بخلاف العمامة المستلزمة لستر الرأس و الخف المستلزم لستر ظاهر القدم كلّا أو جلّا.

و كيف كان فالبحث فى المسألة تارة يقع من جهة القاعدة و اخرى من جهة بعض الروايات التى يمكن ان يستدلّ أو يستأنس بها لبعض فروض المسألة.

فنقول بعد كون الظاهر اتفاق الفتاوى فى باب الإحرام على كون الأنواع المتعددة الموجبة للكفارة و الماهيّات المتنوعة المستلزمة لها يترتب عليها تعدد الكفارة حسب تعددها و ان الخلاف و الاشكال فى المقام انّما هو فى افراد طبيعة واحدة و مصاديق ماهية فأرده و ان كانت مختلفة من جهة الصنف كالسراويل و القميص بالإضافة إلى لبس المخيط للرجال و أصناف الطيب المحرم كالزعفران و المسك أو أصناف استعماله كالاستشمام و الأكل انه قد حققنا فى الأصول انّ مقتضى القاعدة فى مبحث التداخل هو عدمه على حسب ما يكون المتفاهم عند العرف من مثل القضية الشرطية الظاهرة فى سببية الشرط لثبوت الجزاء فان المنسبق الى أذهان العرف من مثل قوله إذا بلت فتوضأ هو كون كل مصداق من طبيعة البول سببا لوجوب الوضوء و عليه فمقتضى القاعدة المبتنية على فهم العرف الذى هو الملاك فى ظهور الألفاظ هو عدم التداخل.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۶۵

....

إلّا ان الذى لا بدّ من التعرض له فى هذا المقام هو ان المعيار فى تشخيص وحدة الفرد و تعدده و كون الواقع هو مصداقا واحدا أم متعددا هو العرف أيضا فكل مورد حكم العرف فيه بالتعدد يترتب عليه تعدد الكفارة و كل مورد حكم فيه العرف بالوحدة لا يترتب عليه إلّا كفارة واحدة لأنّ السبب يكون من الموضوعات الخارجية التى يكون تشخيصها بيد العرف و نظره. و عليه فالظاهر انه ليس من شأن الفقه و الفقيه بيان انه فى أيّ مورد يتحقق التعدد و فى أيّ مورد لا يتحقق و ان الملاك هو اتّحاد المجلس أو اتّحاد الوقت أو أمر آخر بل اللازم المراجعة إلى العرف و الحكم على طبق نظره، هذا بلحاظ القاعدة.

و امّا بالنظر الى الروايات فما يمكن ان يستدلّ أو يستأنس بهما لحكم المقام روايات لا بدّ من التعرض لها و ان لم يقع الاستناد إليها إلّا الى بعضها فى الكلمات و الكتب حتى الجواهر.

فمنها موثقة الحسن بن هارون المتقدمة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال قلت له: أكلت خبيصا فيه زعفران حتى شبعت «و انا محرم» قال إذا فرغت من مناسكك و أردت الخروج من مكة فاشتر بدرهم تمرا ثم تصدق به يكون كفارة لما أكلت و لما دخل عليك فى إحرامك مما لا تعلم .. «۱».

فان موردها و ان كان صورة الجهل كما مرّ و الصدقة المأمور بها فيها و ان كانت مستحبة إلّا ان ظهورها فى كون الأكل المذكور فيه واحدا غير متعدد و ان ادامه الى ان شبع و لازمة أكل لقمات متعددة متعاقبة لا مجال لإنكاره و هذا هو الذى يساعد عليه العرف فإنه لا يرى الأكل المزبور إلّا واحدا و هذا بخلاف ما إذا تحقق أكل الخبيص

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الثالث، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۶۶

....

المذكور مرات متعددة تحقق بينهما الفصل.

و منها صحيحة زرارة المتقدمة أيضا عن أبى جعفر عليه السّلام قال: من أكل زعفرانا متعمدا أو طعاما فيه طيب فعليه دم .. الحديث «۱». و يستفاد منها وحدة الكفارة و ان كان السبب فردين لكون الأكل مستلزما للاستشمام غالبا لعدم تعارف القبض على الأنف عند الأكل و عدم إشعار فى الرواية بتعدد الكفارة فتدلّ على ان اجتماعهما لا يترتب عليه إلّا كفارة واحدة نعم فى خصوص صورة التقارن المفروض فيها فلو فرض وقوعهما فى زمانين مختلفين لا دلالة فى الرواية على الوحدة.

و منها صحيحة محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر عليه السّلام عن المحرم إذا احتاج الى ضروب من الثياب يلبسها، قال عليه لكل صنف منها فداء «۲». و ذكر فى الجواهر انه لا محيص عن العمل به بعد ان كان جامعا لشرائط الحجية و انه يعم لبسها دفعة و دفعات.

أقول مقتضى إطلاقها و ان كان هو ما أفاده إلّا انه لا بدّ من تقييدها بما إذا كان اللبس دفعات متعددة و ذلك لدلالة الروايتين السابقتين على عدم التعدد مع الوقوع دفعة واحدة و ان كان الصنف مختلفا كالأكل و الاستشمام على ما هو مقتضى الصحيحة فلا مجال للأخذ بإطلاقها.

و منها صحيحة زرارة بن أعين قال سمعت أبا جعفر عليه السّلام. يقول: من نتف إبطه أو قلم ظفره أو حلق رأسه أو لبس ثوبا لا ينبغى له لبسه أو أكل طعاما لا ينبغى له أكله و هو محرم ففعل ذلك ناسيا أو جاهلا فليس عليه شىء و من فعليه متعمدا فعليه دم شاة «۳».

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الرابع، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب التاسع، ح ۱.

(۳) أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الثامن، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۶۷

[السادس: لبس المخيط للرجال]

اشارة

السادس: لبس المخيط للرجال كالقميص و السراويل و القباء و أشباهها، بل لا يجوز لبس ما يشبه المخيط كالقميص المنسوج و المصنوع من اللّبد، و الأحوط الاجتناب من المخيط و لو كان قليلا كالقلنسوة و التكّة، نعم يستثنى من المخيط شدّ الهميان المخيط الذى فيه النقود (۱).

و ظاهرها وحدة الكفارة مع وحدة اللبس و ان كان الملبوس متعدّدا و على تقدير الإطلاق و الشمول لصورة التعدد المتحققة بالدفعات لا بدّ من تقييدها بصورة الوحدة لما تقدم.

و قد ظهر من جميع ما ذكرنا صحة ما فى المتن مع تبديل الاحتياط الوجوبى بالفتوى نظرا الى نهوض دليل معتبر على التعدد فى الأوقات المختلفة.

ثم انه ذكر صاحب الجواهر انه لم يجد فى الروايات أثرا من اتحاد المجلس و عدمه مع انه ورد فى رواية تعبير انه إن كان فعل ذلك- يعنى قلّم أظافير يديه و رجليه جميعا- فى مجلس واحد فعليه دم و ان كان فعله متفرّقا فى مجلسين فعليه دمان «۱». و الظاهر ان المراد به هو الوقت الواحد.

(۱) يقع الكلام فى هذا الأمر فى مقامات:

المقام الأوّل فى أصل حرمة لبس المخيط على الرجال و قد حكى نفى وجدان الخلاف فى تعلّق الحرمة بهذا العنوان عن جملة من الكتب الفقهية بل عن التذكرة و موضع من المنتهى إجماع العلماء كافة عليه، و ظاهره إجماع علماء الفريقين لكن الظاهر عدم تعلّق الحكم بهذا العنوان فى شيء من الروايات الواردة فى الباب كما قاله الشهيد فى محكى الدروس من انه لم يقف الى الآن على رواية بتحريم عين المخيط انّما نهى عن القميص و القباء و السراويل و تبعه صاحب الجواهر فى ذلك.

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الثانى عشر، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۶۸

....

أقول بناء على ذلك يشكل الحكم بالحرمة بهذا النحو لأنه لو كان المستند فيه هو الإجماع المتقدم فيرد على الاستناد اليه مضافا الى انّ المفيد قدّس سرّه فى محكى المقنعة لم يذكر اجتناب المحرم المخيط و انما ذكر انه لا يلبس قميصا، و الى ان الإجماع المنقول لا يكون حجّة كما قرّر فى محلّه، انه على تقدير ثبوت الإجماع و تحققه يحتمل بل يظن قويّا ان مستند المجمعين هى الروايات الواردة فى مثل القميص بضميمة استنباط عنوان كلى و هو المخيط لا ان يكون كاشفا عن رأى المعصوم عليه السّلام و فتواه بثبوت الحرمة و تعلقها بعنوان المخيط، و بالجملة فلا مجال للاستناد إلى الإجماع هنا بل لا بدّ من ملاحظة الروايات فنقول انّها على أقسام ثلاثة:

القسم الأول ما ظاهره حرمة لبس مطلق الثياب أو عمومها كالروايات التى تقدم بعضها الواردة فى كيفية الإحرام الدالة على إحرامه بجميع أعضائه و جوارحه من النساء و الثياب و الطيب، و الروايات الدالة على ان ميقات الصبيان هو فخّ الذى يكون بينه و بين مكة فرسخ واحد تقريبا و هو المكان الذى وقعت فيه حادثة فخ الفجيعة التى تكون بعد واقعة كربلاء أفجع الحوادث و التعبير فيها انه يجرّد الصبيان فى ذلك المكان إذا أحرم بهم وليّهم، و كذا الروايات الواردة فى حال شروع الإحرام الآمرة بالتجرد فى إزار و رداء و كذا صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة أنفا الواردة فى محرم احتاج الى ضروب من الثياب الظاهرة فى عدم الجواز مع عدم الاحتياج و ان كانت الكفارة ثابتة على كلا التقديرين، و لو كان فى البين هذا القسم فقط لكان مقتضاه حرمة لبس الثياب مطلقا إلّا ان يناقش فى بعضها بكون الثياب إشارة الى ما هو المحرّم منها على المحرم لا مطلقها فتدبّر.

القسم الثانى ما دلّ على حرمة لبس عناوين خاصة كالقميص مثل الرواية المتقدمة

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۶۹

....

سابقا الحاكية لقصة رجل دخل محرما فى مسجد الحرام ملبيّا و عليه قميص حيث حكم عليه أبو عبد اللّه عليه السّلام بالإخراج من الرأس لأنه كان لبسه له قبل التلبية و تحقق الإحرام «۱».

فإن دلالتها على حرمة لبس القميص ظاهرة خصوصا مع قوله عليه السّلام أىّ رجل ركب أمرا بجهالة فلا شىء عليه.

و كالقباء مثل صحيحة الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال إذا اضطرّ المحرم الى القباء و لم يجد ثوبا غيره فليلبسه مقلوبا و لا يدخل يديه فى يدى القباء .. «۲»

و كالسراويل مثل صحيحة معاوية بن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: لا تلبس و أنت تريد الإحرام ثوبا تزره و لا تدرعه و لا تلبس سراويل إلّا ان لا يكون لك أزرار، و لا خفين إلّا أن لا يكون لك نعلان .. «۳»

و كالثوب المزرور أى المشتمل على الزّر الذى هو بالفارسية بمعنى التكمة و كالدرع الذى يعبّر عنه بالمدرعة و الظاهر ان الخصوصية الموجودة فيه أمران أحدهما انه يلبس فوق جميع الثياب و عليها و ثانيهما اشتماله على الكمين و لأجلها يعبّر عمّا يستفاد منه فى الحرب بالدرع و الدليل عليهما هى صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة و بعض الروايات الأخر.

و القسم الثالث ما يدلّ على جواز لبس مطلق الثياب إلّا الدّرع و هى صحيحة زرارة عن أحدهما عليهما السّلام قال سألته عمّا يكره للمحرم ان يلبسه فقال: يلبس كل ثوب إلّا ثوبا يتدرعه «۴». و الظاهر ان المراد من الكراهة فى السؤال هى الحرمة فالجواب راجع الى

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الخامس و الأربعون، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الرابع و الأربعون، ح ۱.

(۳) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الخامس و الثلاثون، ح ۲.

(۴) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السادس و الثلاثون، ح ۵.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۷۰

....

نفى الحرمة فى غير الدرع.

هذا و الظاهر ان القسم الأخير لا مجال للأخذ به بوجه لأنه لا وجه مع دلالة القسم الثانى على حرمة عناوين خمسة على تخصيص الحكم بالحرمة، بخصوص الدرع خصوصا بعد ظهور الاتفاق على حرمة مثل القميص و القباء و السراويل و عليه فان التزمنا بتخصيص عموم هذا القسم بجميع تلك العناوين يلزم تخصيص الأكثر المستهجن لأنّه لا يبقى تحت العام إلّا أفراد قليلة مثل الأزرار المخيط و ما يشبه المخيط بناء على جوازه و سيأتى البحث فيه إن شاء اللّه تعالى و ان لم نلتزم بالتخصيص لا مساغ للأخذ به بعد تطابق النص و الفتوى فاللازم إخراج هذا القسم و الالتزام بكونه معرضا عنه فيبقى القسم الأوّل.

فنقول بعد الإغماض عن المناقشة التى أشرنا إليها بالنسبة إلى القسم الأوّل و هى انه يحتمل فى بعض رواياتها ان لا يكون لها دلالة على عموم حرمة لبس الثياب على الرجل المحرم بل كانت إشارة إلى الثياب المحرّمة المعهودة المبينة فى محلها و وجه الإغماض عدم جريان هذه المناقشة فى الروايات الآمرة بالتجرّد فى إزار و رداء و كذا الروايات الدالة على تجريد الصبيان فى ميقات فخ و على هذا التقدير يكون مقتضى هذا القسم حرمة مطلق الثياب سواء كانت مخيطة أم غير مخيطة و دعوى انصراف الثوب الى خصوص المخيط ممنوعة خصوصا بعد ملاحظة استعماله فى ثوبى الإحرام فتدبّر.

و بعد الإغماض عن المناقشة التى تجرى فى بعض روايات القسم الثانى و هى ما يدل على حرمة الثوب المزبور نظرا الى ان ظاهرها عدم حرمة لبس الثوب الذى له إزار بل ظاهرها حرمة زرّ الإزار فإن قوله: لا تلبس و أنت تريد الإحرام ثوبا تزرّه ظاهره ذلك

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۷۱

....

و سيأتى مثله فى الروايتين أو أزيد الواردتين فى الطيلسان الذى له إزار الدالتين على حرمة أن يزرها المحرم و وجه الإغماض استفادة كون الحرمة لأجل كون وجود الإزار مستلزما للمخيطيّة و كذا ما يدلّ على حرمة لبس الدرع الظاهر فى كون المانع الأدراع لا المخيطيّة، انه لا شبهة بملاحظة اتفاق الفتاوى قطعا على ان لبس الثوب غير المخيط لا يكون محرّما على الرجل المحرم بوجه فلا بد من تخصيصها بذلك و الحكم بان العموم فى القسم الأوّل يختص بالثوب المخيط و امّا القسم الثانى فإنه و ان ورد فيها عناوين خاصّة إلّا ان الجامع بينها حيث يكون هو عنوان المخيطية فيحتمل ان يكون المحرم هو ذلك العنوان العام فيكون مقتضاه ثبوت الحرمة فى الأثواب المخيطة الخارجة عن تلك العناوين أيضا. نعم يحتمل ان يكون المحرم خصوص تلك العناوين كما اختاره بعض الاعلام قدّس سرّهم و ان احتاط وجوبا بالإضافة إلى غيرها، و مع الشك لا محيص عن الرجوع الى عموم القسم الأوّل و الحكم بثبوت الحرمة للبس مطلق الثوب المخيط كما اختاره فى المتن تبعا للمشهور و عليه لا يبقى مجال لدعوى عدم قيام الدليل على حرمة غير العناوين الخمسة و لا لما أفاده الشهيد فى عبارته المتقدمة فى صدر المسألة.

نعم يبقى الكلام فى أمور ثلاثة مذكورة فى المتن:

الأمر الأوّل: لبس ما يشبه المخيط كالقميص المنسوج أو المصنوع من اللبد و قد حكم فى المتن بعدم جوازه و الوجه فيه بناء على الطريق الذى سلكناه واضح فان مقتضى عموم القسم الأوّل من الروايات بعد منع انصراف الثياب المذكورة الممنوعة فيها الى الثياب المخيطة هى حرمة مطلقها و لم ينهض دليل فى مقابله على جواز لبس ما يشبه المخيط كالمثالين المذكورين و قيام الدليل على جواز لبس غير المخيط و ما يشابهه لا يقتضى ذلك و عليه فكما ان مقتضى أصالة العموم حرمة لبس المخيط مطلقا

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۷۲

....

من دون ان تختص بالعناوين الخمسة المذكورة فى القسم الثانى كذلك مقتضاها حرمة لبس ما يشبه المخيط بعد عدم قيام الدليل على الجواز.

و امّا بناء على القول باختصاص الحرمة بتلك العناوين الخمسة فالوجه فيه صدق مثل عنوان القميص و السراويل و القباء على المنسوج منها فإنه لا ينبغى الارتياب فى انّه كما ان القميص المخيط قميص كذلك، القميص المنسوج المتداول فى هذه الأزمنة و حتى يستعمل فيه فى الفارسية هذا العنوان و لا مجال لدعوى اختصاصها بخصوص المخيط منها بحيث يخرج ما يشبه المخيط منها، نعم لازم هذا المبنى الاقتصار على خصوص هذه العناوين فيما يشبه المخيط أيضا فلو فرض ثبوت عنوان سادس يكون مشابها للمخيط لا دليل على حرمته بخلاف المبنى الذى اخترناه.

نعم لو قيل بأن الأصل فى دليل هذا الأمر هو الإجماع على حرمة لبس المخيط كما استدلّ به صاحب الجواهر و يؤيده عدم ورد هذا العنوان فى شىء من الروايات حتى لا يكون للإجماع أصالة و استقلال لكان لازمة الاقتصار على القدر المتيقن و هو خصوص المخيط و عدم تسرية الحكم الى ما يشابهه أيضا. و لكن قد عرفت المناقشة فى الاستناد إلى الإجماع فالأقوى ما فى المتن من عدم جواز لبس ما يشبه المخيط مطلقا.

الأمر الثانى: المخيط القليل كالقلنسوة و التكّة و احتاط فى المتن وجوبا بالاجتناب عنه من دون ان يقع موردا للفتوى و الظاهر انه لا فرق فى الحكم بالحرمة بين ما إذا كانت خياطة الثوب كثيرة و بين ما إذا كانت قليلة فان المراد بالثوب المخيط كما صرح به بعض

الاعلام قدّس سرّهم هو ما خيط بعض الثوب بالبعض الآخر منه، بمعنى كون الخياطة لها دخل فى الهيئة التركيبية التى يشمل الثوب عليها بحيث لو لم تتحقق الخياطة

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۷۳

....

لا تتحقق تلك الهيئة و هذا المعنى لا فرق فيه بين صورتى الكثرة و القلّة بوجه و لعلّ وجه الشبهة ورود بعض الروايات فى الطيلسان المشتمل على الإزار الدالّة على جواز لبسه مع عدم شدّ إزاره فتوهم ان الجواز فيه انما هو لأجل كون الخياطة فيه قليلة لأجل أن التصاق الزّر فيه به انما هو بالخيط و امّا أصله فهو خال عن الخياطة و التفصيل فإنه ثوب من صوف أو سداه منه ملبد أو منسوج و ربما يقال انه معرب تالشان.

مع ان الطيلسان ليس ثوبا مخيطا بوجه لما عرفت من معنى الثوب المخيط و على تقديره لا فرق بين شدّ إزاره و عدمه مع انّ الروايات الواردة تدلّ على التفصيل بين الصورتين.

منها صحيحة يعقوب بن شعيب قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم يلبس الطيلسان المزرور؟ فقال: نعم و فى كتاب على عليه السّلام لا تلبس طيلسانا حتى ينزع إزاره فحدّثنى أبى انه انما كره ذلك مخافة ان يزره الجاهل عليه .. «۱».

و مثلها صحيحة الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام مع زيادة قوله عليه السّلام فامّا الفقيه فلا بأس ان يلبسه .. «۲»

و منها رواية أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث قال: و ان لبس الطيلسان فلا يزرّه عليه «۳».

و قد ظهر مما ذكرنا انه لا دليل على جواز لبس الثوب المخيط و ان كانت خياطته قليلة كما انه ظهر ان لبس الطيلسان جائز مع عدم شدّ إزاره من دون فرق بين صورتى

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السادس و الثلاثون، ح ۲.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السادس و الثلاثون، ح ۳.

(۳) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السادس و الثلاثون، ح ۴.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۷۴

....

الاختيار و الضرورة و ان حكى عن صاحب الوسائل انه قيّد الجواز بالضرورة فى عنوان الباب فيما قبل هذه الطبعة الحديثة منها.

الأمر الثالث: الهميان المخيط الذى يحفظ فيه النقود فإنه قد استثنى من حرمة لبس المخيط على ما هو المتسالم عليه عند الفقهاء و يدل عليه روايات متعددة:

منها صحيحة يعقوب بن شعيب قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم يصير الدراهم فى ثوبه قال نعم و يلبس المنطقة و الهميان «۱». و السؤال فى نفسه محتمل لأن يكون محطّه اشتمال الدراهم على التماثيل و ان يكون محطّه كون محل حفظه مثل الهميان المخيط.

و الجواب ناظر الى الجواز من كلتا الجهتين و قوله عليه السّلام فيه و يلبس المنطقة و الهميان هل المراد منه جواز لبس كلا العنوانين فيجوز شدّ المنطقة لأجل التحفظ على الإزار لا النقود أم المراد من المنطقة هى الهميان و يؤيد الثانى صحيحة أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى المحرم يشدّ على بطنه العمامة؟ قال: لا، ثم قال: كان أبى يشدّ على بطنه المنطقة التى فيها نفقته يستوثق منها فإنّها

من تمام حجّة .. «۲»

و الذى يسهّل الخطب انّ المتداول فى هذه الأزمنة ما يحفظ فيه النقود منطقة لا أمرا آخر.

و منها رواية يعقوب بن سالم قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام يكون معى الدراهم فيها تماثيل و انا محرم فاجعلها فى هميان و أشدّه فى وسطى فقال لا بأس أو ليس هى نفقتك

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السابع و الأربعون، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السابع و الأربعون، ح ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۷۵

....

و عليها اعتمادك بعد اللّه- عزّ و جلّ «۱».

و منها رواية يونس بن يعقوب قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام المحرم يشدّ الهميان فى وسطه؟ فقال نعم، و ما خيره بعد نفقته «۲».

و الظاهر ان المراد بالجملة الأخيرة التى هى بمنزلة التعليل انه بعد ذهاب نفقته بسبب عدم التحفظ عليه بجعله فى الهميان و شدّه فى وسطه لا يبقى له خير و لا سبيل له إلى إتمام الحج و قضاء المناسك نوعا.

ثم ان الظاهر اختصاص مورد الجواز بما إذا انحصر الهميان فى المخيط و امّا الهميان المتداول فى هذه الأزمنة الذى لا يكون مخيطا بل مصنوعا بالجهات الصناعية الفاقدة للخياطة فالظاهر انه مع وجوده و التمكن من تحصيله لا تصل النوبة إلى الهميان المخيط لأنه من الواضح انّ الحكم بالجواز فى الروايات انّما هو لأجل كون الهميان فى زمن صدورها منحصرا بالمخيط إلّا ان يقال بان الهميان المتداول فعلا و ان لم يكن مخيطا إلّا انه يشبه المخيط و الفرض انه لا فرق فى أصل الحكم بالحرمة بينهما كما عرفت. ثم انه يستفاد من التعليل الوارد فى مثل رواية يونس المتقدمة جواز لبس ما يسمى بالفارسية ب «فتق بند» لمن كان يبتلى بالفتق و يحتاج إلى شدّة لأنه بدونه لا يكون له القدرة على إتمام العمل و قضاء المناسك و لا فرق بينه و بين الهميان لو لم نقل بأنه أولى كما لا يخفى.

ثمّ ان هنا عنوانا لم يتعرض له فى المتن باعتبار عدم كونه مخيطا و لا ما يشبه المخيط و هو شدّ العمامة على البطن و الروايات فيه مختلفة فظاهر رواية أبى بصير المتقدمة عدم الجواز.

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السابع و الأربعون، ح ۳.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السابع و الأربعون، ح ۴.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۷۶

[مسألة ۱۶- لو احتاج الى شدّ فتقه بالمخيط جاز]

مسألة ۱۶- لو احتاج الى شدّ فتقه بالمخيط جاز لكن الأحوط الكفارة، و لو اضطر الى لبس المخيط كالقباء و نحوه جاز و عليه الكفارة (۱).

و فى صحيحة عمران الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام انه قال: المحرم يشدّ على بطنه العمامة، و ان شاء يعصّبها على موضع الأزرار و لا يرفعها الى صدره .. «۱»

و هل المفروض فی هذه الصحیحة الفروض الثلاثة: الشدّ علی البطن و التعصیب علی موضع الإزار و الرفع الی الصّدر و علیه فالروایة تدلّ علی جواز الأولین بعد وضوح كون المراد من قوله: یشدّ، هو الجواز لا الوجوب، لأنه فی مقام توهّم الحظر و علی حرمة الفرض الثالث أو انّ المفروض فیها عنوانان الشدّ علی البطن الشامل للصّدر و التعصیب علی موضع الإزار بحیث كان قوله: و لا یرفعها .. تتمة للجملة السابقة دون ان تكون متعرضة لبیان الحكم، و معناه انه یجوز له ان لا- یرفعها الی صدره بل یعصبها علی موضع الإزار فیه وجهان.

مقتضی الوجه الأوّل جعل هذه الصحیحة مقیدة لروایة أبی بصیر الدالّة علی عدم الجواز مطلقا و تصیر النتیجة اختصاص المنع بما إذا رفع العمامة إلی الصدر و امّا إذا شدّها علی ما دونه فلا مانع منه.

و مقتضی الوجه الثانی جعل الصحیحة قرنیة علی كون المراد من النهی فی روایة أبی بصیر هی الكراهة فشدّ العمامة علی البطن بالمعنی الأعم الذی یشمل الرفع الی الصدر مكروه غیر محرّم.

ظاهر صاحبی الحدائق و الوسائل هو الأوّل و لكنه استظهر بعض الاعلام قدّس سرّهم الوجه الثانی و الظاهر هو الأوّل فتدبّر.

(۱) وقع التعرض فی هذه المسألة لفرعین و لنقدم الفرع الثانی فنقول: لو اضطر الی

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثانی و السبعون، ح ۱.

....

لبس المخیط فلا إشكال فی ان الاضطرار یرفع الحرمة بمقتضی حدیث رفع ما اضطروا إلیه كسائر المحرمات التی یضطر إلیها كما ان ظاهر الحدیث رفع الكفارة أیضا لكن المتسالم علیه بین الأصحاب، ثبوتها و نفی صاحب الجواهر وجدان الخلاف فیه، بل ذكر ان الإجماع بقسمیه علیه و الظاهر انّ مستند المجمعین الروایات الواردة فی هذا المجال نعم ربما یستدل بقوله تعالی فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِیضاً أَوْ بِهِ أَذیً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْیَةٌ مِنْ صِیامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ بعد كون المراد بالنسك هو دم شاة نظرا الی عموم قوله من كان منكم مریضا الشامل لمثل اللبس و التطیّب أیضا.

و لكن تفریعه علی قوله تعالی وَ لا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتّی یَبْلُغَ الْهَدْیُ مَحِلَّهُ، الوارد فی مورد الإحصار یمنع عن الاستدلال به للمقام خصوصا بعد عدم ثبوت التخییر فی كفارة اللبس و لم یعرف قائل به.

و امّا الروایات فمنها صحیحة زرارة بن أعین قال سمعت أبا جعفر علیه السّلام یقول من نتف إبطه، أو قلّم ظفره، أو حلق رأسه أو لبس ثوبا لا ینبغی له لبسه أو أكل طعاما لا ینبغی له أكله و هو محرم ففعل ذلك ناسیا أو جاهلا فلیس علیه شیء و من فعله متعمدا فعلیه دم شاة «۱». و دعوی كونها مطلقة من حیث الاضطرار و عدمه و علیه فیكون حدیث الرفع حاكما علیها مدفوعة بإباء الروایة عن التقیید و لو بنحو الحكومة لظهورها فی التعرض لجمیع فروض المسألة صورها و لازم التقیید عدم التعرض لفرض الاضطرار نعم تجری هذه الدعوی فی روایة سلیمان بن العیص (الفضیل خ ل) قال سألت أبا عبد اللّه عن المحرم یلبس القمیص متعمدا قال: علیه دم .. «۲»

---

(۱) الوسائل، أبواب بقیة كفارات الإحرام، الباب الثامن، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب بقیة كفارات الإحرام، الباب الثامن، ح ۲.

....

و منها صحيحة محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر عليه السّلام عن المحرم إذا احتاج الى ضروب من الثياب يلبسها قال: عليه لكل صنف منها فداء .. «۱»

و أورد على الاستدلال بها بعض الاعلام قدّس سرّهم بأن الحاجة أعم من الاضطرار لصدقها على الحاجة العرفية أى الغاية العقلائية و ان لم تبلغ مرتبة الاضطرار.

و الجواب عنه مضافا الى ان عنوانى الحاجة و الاضطرار المأخوذين فى الصحيحة و حديث الرفع عنوانان عرفيّان و الظاهر اتحادهما و عدم كون عنوان الحاجة أوسع من عنوان الاضطرار، انه لا- تنبغى المناقشة فى دلالة الصحيحة على ثبوت الجواز فى موردها مع انّ مجرد الحاجة غير البالغة حدّ الاضطرار لا يجوّز اللبس بوجه، فثبوت الجواز يكشف عن كون المراد من الحاجة هو الاضطرار و قد انقدح مما ذكرنا تمامية الاستدلال بالرواية و لا تصل النوبة إلى الإجماع حتى يناقش فى اعتباره كما مرّ.

هذا و امّا الفرع الأوّل و هو شدّ الفتق بالمخيط فقد حكم فيه بالجواز فى صورة الاحتياج و احتاط وجوبا بالإضافة إلى الكفارة و قد تقدم انّ المستفاد من التعليل الوارد فى بعض روايات جواز شدّ الهميان المخيط هو جواز شدّ الفتق به أيضا لتوقف إتمام الحج و قضاء المناسك عليه كتوقفه على بقاء النفقة و تحفظها فى الهميان لو لم نقل بان المقام أولى. و الظاهر على هذا التقدير مضافا الى الجواز التكليفى عدم ثبوت الكفارة فيه كعدم ثبوتها فى الهميان.

و- ح- يرد على المتن انّ المراد بالجواز فيه هل هو الجواز بالإضافة إلى الحكم الاوّلى و كونه مستثنى كالهميان، فلا- وجه- ح- للحكم بثبوت الكفارة و لو بنحو الاحتياط الوجوبى أو الجواز بطريق الحكم الثانوى الثابت بمثل حديث الرفع. و عليه فالمراد

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب التاسع، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۷۹

[مسألة ۱۷- يجوز للنّساء لبس المخيط بأىّ نحو كان]

مسألة ۱۷- يجوز للنّساء لبس المخيط بأىّ نحو كان، نعم لا يجوز لهنّ لبس القفازين (۱).

بالاحتياج الذى وقع التعبير به فى هذا الفرع هو الاضطرار المعبّر عنه به فى الفرع الثانى فالظاهر- ح- ثبوت الكفارة بنحو الفتوى كما صرّح به طبقا لما هو المتسالم عليه بينهم، و عليه فالجمع بين الجواز و بين الحكم بالكفارة بنحو الاحتياط الوجوبى لا مجال له و الحقّ ما مرّ من ثبوت الجواز بنحو الحكم الأولى و عدم ثبوت الكفارة إلّا على سبيل الاحتياط الاستحبابى و يجرى فيه ما تقدم فى الهميان.

(۱) قال المحقق فى الشرائع بعد الحكم بعدم جواز لبس الرجال المخيط: «و فى النساء خلاف و الأظهر الجواز اضطرارا و اختيارا» و فى الجواهر عقيبه: «بل هو المشهور شهرة عظيمة بل لا يبعد دعوى الإجماع معها لندرة المخالف الذى هو الشيخ فى النهاية التى هى متون اخبار و معروفية نسبه ..» أقول كونها متون الاخبار لا يوجب القدح بل يوجب الاعتضاد.

و كيف كان فقد قال فى محكى النهاية: «و يحرم على المرأة فى حال الإحرام من لبس الثياب جميع ما يحرم على الرّجل، و يحلّ لها جميع ما يحلّ له ثم قال بعد ذلك:

و قد وردت رواية بجواز لبس القميص للنساء و الأفضل (الأصل خ ل) ما قدّمناه و امّا السراويل فلا بأس بلبسه لهنّ على كل حال» و قد رجع عنه فى ظاهر محكى المبسوط بالنسبة إلى القميص بل عن موضع آخر منه مطلق المخيط مع ان تردد التعبير بين الأفضل و الأصل يورث الشك لأنّ الأول ظاهر فى الجواز و مع ذلك فاللازم ملاحظة الروايات الواردة فى المسألة و قبل التعرض لها ينبغى

التنبيه على أمر و هو انّ الروايات الدالة على حرمة لبس المخيط أو خصوص أنواع خاصة منه لا مجال لإلغاء الخصوصية منها بالإضافة الى النساء سواء كان بصورة الخطاب إلى الراوى الذى يكون رجلا أو

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۸۰

....

بصورة بيان حكم عنوان المحرّم فإنه بعد ما علم من الشرع اختلاف النوعين فى السترين الستر التكليفى النفسى و الستر الشرطى فى مثل الصلاة لا- يبقى مجال لإلغاء الخصوصية فيما يرتبط بهذه الجهة لا مطلقا بل فى خصوص جانب النفى كما فى المقام و امّا فى جانب الإثبات كلبس ثوبى الإحرام فقد مرّ لزوم رعاية ذلك بالإضافة الى النساء و لو على سبيل الاحتياط الوجوبى و عليه فالروايات الدالة على النهى عن لبس مثل السراويل أو القميص فى حال الإحرام لا تشمل النساء بوجه.

و كيف كان فهنا عناوين متعددة قد وقع التصريح فى الروايات بجواز لبس النساء لها:

منها السراويل الذى نفى اللباس عن لبسه حتى الشيخ فى النهاية فى عبارته المتقدمة و يدل عليه صحيحة محمد بن علىّ الحلبى انّه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المرأة إذا أحرمت أ تلبس السراويل؟ قال: نعم انما تريد بذلك الستر .. «۱»

و منها القميص و يدلّ عليه مثل رواية يعقوب بن شعيب قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام المرأة تلبس القميص تزرّه عليها و تلبس الحرير و الخز و الديباج فقال نعم لا بأس به، و تلبس الخلخالين و المسك .. «۲»

و منها الغلالة بكسر الغين و هى ثوب رقيق يلبس تحت الثياب و المتعارف لبس الحائض لها لأنها تتقى ثيابها من النجاسات و قد ادّعى المحقق فى الشرائع الإجماع على جوازه لها و قد صرّح به الشيخ أيضا فى النهاية الظاهرة فى المخالفة فى أصل المسألة يدلّ عليه صحيحة عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال تلبس المحرمة

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الخمسون، ح ۲.

(۲) الوسائل، أبواب الإحرام، الباب الثالث و الثلاثون، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۸۱

....

الحائض تحت ثيابها غلالة «۱».

و اما ما يدلّ على جواز لبس مطلق الثياب لهنّ ما دون القفازين فروايات:

منها رواية النضر بن سويد عن أبى الحسن عليه السّلام قال سألته عن المحرمة أىّ شىء تلبس من الثياب؟ قال: تلبس الثياب كلّها إلّا المصبوغة بالزعفران و الورس و لا تلبس القفازين «۲».

و القفاز كرمان و هو شىء يعمل لليد يحشى بقطن و يكون له أزرار تزر على الساعدين من البرد تلبسه المرأة فى يديها و حكى عن بنى دريد و فارس و عباد انه من جنس الحلّى لليدين و الرجلين و يؤيده التعرض لهما فى مورد النساء فقط مع انه لو كان الغرض منهما التحفظ عن البرد لا يكون فرق بينها و بين الرجل و يؤيده أيضا شيوع استعمالهما فى هذه الأزمنة فى النساء أيضا لغرض التزيّن.

و كيف كان فالرواية ظاهرة فى جواز لبس الثياب كلّها للنساء إلّا المصبوغة بالطيب لأجل كون الطيب من محرمات الإحرام مطلقا و فى حرمة لبس القفازين عليهن فى حال الإحرام.

و منها رواية أبى عيينة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال سألته ما يحلّ للمرأة ان تلبس و هى محرمة؟ فقال: الثياب كلّها ما خلا

القفازين و البرقع و الحرير الحديث .. «۳»

و قد تقدم البحث فى جواز لبس النساء للحرير فى بحث ثوبى الإحرام و الظاهر ان حرمة البرقع لكونه ساترا للوجه الذى يجب على المرأة أسفاره فى حال الإحرام لأنه

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثانى و الخمسون، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب الإحرام، الباب الثالث و الثلاثون، ح ۲.

(۳) الوسائل، أبواب الإحرام، الباب الثالث و الثلاثون، ح ۳.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۸۲

[مسألة ۱۸- كفارة لبس المخيط شاة]

مسألة ۱۸- كفارة لبس المخيط شاة فلو لبس المتعدد فى كل واحد شاة، و لو جعل بعض الألبسة فى بعض و لبس الجميع دفعة واحدة فالأحوط الكفارة لكل واحد منها، و لو

لا فرق بينه و بين النقاب من هذه الجهة و العجب ان صاحب الجواهر قدّس سرّه بعد ان حكى عن التذكرة الفتوى بحرمة البرقع قال: «و لكن لم يحضرنى الآن موافق له على تحريم ذلك» و على ما ذكرنا فلا ارتباط لحرمة البرقع بالمقام.

و منها رواية يحيى بن أبى العلاء عن أبى عبد اللّه عليه السّلام عن أبيه عليه السّلام انه كرّه للمرأة المحرمة البرقع و القفازين .. «۱»

و الظاهر انّ المراد من الكراهة ليس هى الكراهة المصطلحة المقابلة للحرمة بل خصوص الحرمة أو الأعم منها و من الكراهة فيحمل على الحرمة بقرينة الروايات الأخر الظاهرة فى الحرمة و عليه لا مجال لاحتمال الكراهة فى القفازين كما حكى عن بعض متأخرى المتأخرين.

و منها صحيحة عيص بن القاسم قال قال أبو عبد اللّه عليه السّلام المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير و القفازين الحديث «۲».

أضف الى ما ذكرنا استمرار سيرة المتشرعة من النساء على لبس المخيط فى حال الإحرام و من الواضح اتصال هذه السيرة بزمان الأئمة المعصومين عليهم السّلام و عدم إنكارهم لها مع ان التستر المطلوب منهنّ لا يتحقق نوعا بدون لبس المخيط فلا إشكال فى الجواز أصلا.

---

(۱) الوسائل، أبواب الإحرام، الباب الثالث و الثلاثون، ح ۶.

(۲) الوسائل، أبواب الإحرام، الباب الثالث و الثلاثون، ح ۹.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۸۳

اضطر الى لبس المتعدد جاز و لم تسقط الكفارة (۱).

[مسألة ۱۹- لو لبس المخيط كالقميص- مثلا- و كفّر ثم تجرد عنه]

مسألة ۱۹- لو لبس المخيط كالقميص- مثلا- و كفّر ثم تجرد عنه و لبسه ثانيا أو لبس قميصا آخر فعليه الكفارة ثانيا، و لو لبس المتعدد من نوع واحد كالقميص أو القباء فالأحوط تعدد الكفارة و ان كان ذلك فى مجلس واحد.

[السابع- الاكتحال بالسّواد ان كان فيه الزينة]

اشارة

السابع- الاكتحال بالسّواد ان كان فيه الزينة و ان لم يقصدها، و لا يترك الاحتياط بالاجتناب عن مطلق الكحل الذى فيه الزينة، و لو كان فيه الطيب فالأقوى حرمته (۲).

---

(۱) فى هاتين المسألتين وقع التعرض لأمرين:

أحدهما ان كفارة لبس المخيط شاة و يدل عليه الروايات المتقدمة فى شرح المسألة السادسة عشر الواردة فى ثبوت الكفارة فى صورة الاضطرار و انه لا فرق بين الصورتين من جهة الكفارة و ان كان بينهما فرق من جهة الحرمة و الجواز و من تلك الروايات صحيحة محمد بن مسلم الواردة فيمن احتاج الى ضروب من الثياب الدالة على مفروغية ثبوت الفدية التى يكون المراد بها الشاة فى صورة الاختيار.

ثانيهما تعدد الكفارة و عدمه و قد تقدم البحث عنه أيضا فى المسألة الخامسة عشر مفصّلا فراجع و العجب من المتن انه هناك قد فصّل فى كفارة استعمال الطيب مع التكرر و عدم تخلل الكفارة بين ما إذا كان فى أوقات مختلفة و بين ما إذا كان فى وقت واحد و هنا احتاط بالتعدد و ان لبس الجميع مع جعل بعض الألبسة فى بعض دفعة واحدة أو كان ذلك فى مجلس واحد مع ظهور كون مراده من الوقت و المجلس واحدا و لا مجال لتوهّم الفرق بين المخيط و بين الطيب من هذه الجهة و قد ذكرنا ما هو مقتضى التحقيق عندنا من جهة مقتضى القاعدة و الجمع بين الروايات فراجع.

لنكرانى، محمد فاضل موحدى، تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ۵ جلد، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، دوم، ۱۴۱۸ ه‍ ق

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج؛ ج۴، ص: ۸۳

(۲) قال المحقق فى الشرائع فى عداد محرمات الإحرام: «و الاكتحال بالسواد على قول أو بما فيه طيب و يستوى فى ذلك الرجل و المرأة» و ظاهره الترديد فى حرمة

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۸۴

....

الاكتحال بالسواد و الفتوى بحرمته بما فيه طيب و الأوّل محل خلاف فقد حكم القول بالحرمة عن المفيد و الشيخ و سلّار و بنى حمزة و إدريس و سعيد و غيرهم، و القول بالكراهة عن الاقتصاد و الجمل و العقود و الخلاف و الغنية و النافع بل عن الشيخ دعوى إجماع الفرقة عليه و الثانى هو المشهور شهرة عظيمة قد ادعى الإجماع عليه و اللازم ملاحظة الروايات الكثيرة الواردة فى هذا المقام:

منها صحيحة معاوية بن عمار التى رواها عنه فضالة و صفوان جميعا عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: لا بأس ان يكتحل و هو محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه فأمّا للزينة فلا. «۱». و هى تدلّ بمفهوم الجملة الأولى على ثبوت البأس الظاهر فى الحرمة فى الاكتحال بما كان فيه طيب يوجد ريحه و بمنطوق الجملة الثانية على حرمة ما إذا اكتحل بقصد الزينة و لا محالة يكون ما يكتحل به زينة إذ لا معنى لقصد الزينة بما ليس بزينة فالقصد لا ينفك عنها بخلاف العكس و يحتمل ان يكون المراد من الجملة الثانية النهى

عن الاكتحال بما وضع للزينة سواء كان قصدها الزينة أم لا.

و منها صحيحة أخرى لمعاوية رواها عنه فضالة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:

لا يكتحل الرجل و المرأة المحرمان بالكحل الأسود إلّا من علّة «۲».

و منها مضمرة زرارة عنه عليه السّلام قال: تكتحل المرأة بالكحل كلّه إلّا الكحل الأسود للزينة «۳». و الاستثناء قرنية على كون المراد هى المرأة فى حال الإحرام مع انه حكى عن المصدر: «المرأة المحرمة» كما انه رواه الصدوق فى المقنع مرسلا بلام واحدة،

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و الثلاثون، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و الثلاثون، ح ۲.

(۳) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و الثلاثون، ح ۳.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۸۵

....

و يجرى على تقدير اللازمين الاحتمالان المتقدمان فى الرواية الأولى السابقة و على تقدير لام واحدة يتعين الاحتمال الأول كما لا يخفى و منها صحيحة حريز عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: لا تكتحل المرأة المحرمة بالسواد انّ السواد زينة «۱». و هذه الرواية بلحاظ اشتمالها على التعليل تدلّ من جهة على سعة دائرة حرمة الاكتحال بالسّواد لما إذا قصد به الزينة و ما إذا لم يقصد به ذلك كما انه تدل من جهة أخرى على عموم الحكم للاكتحال بكل زينة و ان لم يكن سوادا.

و منها صحيحة عبد اللّه بن سنان قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: يكتحل المحرم ان هو رمد بكحل ليس فيه زعفران «۲». و ليس معناها النهى عمّا فيه زعفران و ان توقف العلاج عليه كما يوهمه بعض الفتاوى فإنه ليس بأولى من الاضطرار الى استعمال الطيب شمّا أو أكلا بل المراد عدم الاكتحال بما فيه الزعفران مع التمكن من التداوى بغيره.

و منها رواية هارون بن حمزة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: لا يكحل المحرم عينيه بكحل فيه زعفران، و ليكحل بكحل فارسى «۳». و حكى عن المصدر التعبير بالاكتحال فى كلا الموردين.

و منها صحيحة الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: سألته عن الكحل للمحرم فقال: امّا بالسّواد فلا و لكن بالصبر و الحضض «۴». و الحضض دواء قيل انه يعقد من أبوال الإبل و قيل عصارة شجر، منه مكّى و منه هندى.

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و الثلاثون، ح ۴.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و الثلاثون، ح ۵.

(۳) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و الثلاثون، ح ۶.

(۴) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و الثلاثون، ح ۷.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۸۶

....

و منها مرسلة أبان عمّن أخبره عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال إذا اشتكى المحرم عينيه فليكتحل بكحل ليس فيه مسك و لا طيب ..

«۱»

و منها رواية عبد اللّه بن يحيى الكاهلى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال سأله رجل ضرير و انا حاضر فقال: اكتحل إذا أحرمت؟ قال: لا، و لم تكتحل؟ قال انى ضرير البصر و إذا أنا اكتحلت نفعنى و ان لم اكتحل ضرّنى قال: فاكتحل قال فإنى أجعل مع الكحل غيره قال: و ما هو؟ قال أخذ خرقتين فأربعهما فاجعل على كل عين خرقة و أعصبهما بعصابة إلى قفاى فإذا فعلت ذلك نفعنى و إذا تركته ضرّنى قال فاصنعه «۲».

و منها رواية النضر بن سويد عن أبى الحسن عليه السّلام فى حديث: ان المرأة المحرمة لا تكتحل إلّا من علّة .. «۳»

و هذه الرواية كالسابقة ظاهرة فى حرمة مطلق الاكتحال فى غير حال الضرورة.

و منها صحيحة محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام قال: يكتحل المحرم عينيه ان شاء بصبر ليس فيه زعفران و لا ورس .. «۴»

و منها رواية أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: لا بأس للمحرم ان يكتحل بكحل ليس فيه مسك و لا كافور إذا اشتكى عينيه و تكتحل المرأة المحرمة بالكحل كلّه إلّا كحل أسود لزينة «۵».

و منها صحيحة الحلبى قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المرأة تكتحل و هى محرمة؟

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و الثلاثون، ح ۹.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و الثلاثون، ح ۱۰.

(۳) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و الثلاثون، ح ۱۱.

(۴) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و الثلاثون، ح ۱۲.

(۵) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و الثلاثون، ح ۱۳.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۸۷

[مسألة ۲۰- لا تختص حرمة الاكتحال بالنّساء]

مسألة ۲۰- لا تختص حرمة الاكتحال بالنّساء فيحرم على الرجال أيضا (۱).

قال لا تكتحل قلت بسواد ليس فيه طيب قال: فكرهه من أجل أنه زينة و قال إذا اضطرّت اليه فلتكتحل «۱».

هذه هى الروايات الواردة فى الباب و المستفاد من ملاحظة مجموعها ثبوت الحرمة فى موردين بلا شبهة: أحدهما الاكتحال بالسواد مع قصد الزينة ثانيهما الاكتحال بما فيه طيب يوجد ريحه مع عدم وجود الاضطرار فى شىء من الموردين.

و امّا المورد الثالث و هو الاكتحال بالسواد مع عدم قصد الزينة فالمستفاد من التعليل فى بعض الروايات و من إطلاق النهى عن الاكتحال بالسواد فى البعض الآخر هى الحرمة أيضا و قد وقع التصريح به فى المتن.

كما ان المورد الرابع و هو الاكتحال بغير السواد الذى يكون فيه الزينة فقد احتاط وجوبا فيه بتركه و الاجتناب عنه مع ان مقتضى التعليل بكون السواد زينة كما فى صحيحة حريز و فى الرواية الأخيرة بعد ظهور كون المراد من الكراهة الحرمة و هو الحكم بالحرمة و لعلّ منشأ التنزل الى الاحتياط الوجوبى هى دلالة مثل صحيحة زرارة على استثناء خصوص الكحل الأسود من الحكم بجواز الاكتحال و لكن الظاهر هو لزوم الأخذ بمقتضى التعليل خصوصا إذا كان مقرونا بقصد الزينة لصلاحيته لتقييد إطلاق مثل رواية زرارة و امّا المورد الخامس و هو ما إذا لم يكن بالسواد و لا بما فيه طيب و لا بما فيه زينة فلا إشكال فى جوازه لتقييد المطلقين بغيرهما مما ذكر.

(۱) الوجه فى عدم اختصاص حرمة الاكتحال بالنساء و ان كانت جملة من الروايات المتقدمة واردة فيهنّ مضافا الى إطلاق عنوان «المحرم» فى بعضها ورود بعض الروايات فى الرجل المحرم و تصريح الصحيحة الثانية لمعاوية بن عمار المتقدمة

(۱) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الثالث و الثلاثون، ح ۱۴.

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۸۸

[مسألة ۲۱- لیس فی الاکتحال کفارة]

مسألة ۲۱- لیس فی الاکتحال کفارة لکن لو کان فیه الطیب فالأحوط التکفیر (۱).

[مسألة ۲۲- لو اضطر الی الاکتحال جاز]

مسألة ۲۲- لو اضطر الی الاکتحال جاز (۲).

[الثامن: النظر فی المرأة من غیر فرق بین الرجل و المرأة]

اشارة

الثامن: النظر فی المرأة من غیر فرق بین الرجل و المرأة، و لیس فیه الکفارة لکن یستحبّ بعد النظر ان یلبّی، و الأحوط الاجتناب عن النظر فی المرأة و لو لم یکن للتزیین (۳).

بکلا العنوانین.

(۱) امّا عدم ثبوت الکفارة فی الاکتحال بغیر الطیب فلعدم الدلیل علیها إلّا روایة علی بن جعفر المتقدمة التی یستدلّ بها علی ثبوت الکفارة لکلّ خلاف المشتملة علی کلمة مرددة بین «خرجت» و «جرحت» «۱». و قد تقدمت المناقشة فی الاستدلال بها سندا و دلالة فی المسألة الخامسة عشر فراجع.

و اما الاکتحال بما فیه الطیب فان قلنا باعتبار وصف وجدان الریح فیه کما ذکرنا فالظاهر ثبوت الکفارة فیه لا من باب الاکتحال بل من باب شمّ الطیب الذی قد عرفت ثبوت الکفارة فیه کما انه ان قلنا بحرمة مسّ الطیب و لو بالإضافة إلی الباطن کما فی الاحتقان بالطیب فالظاهر فیه أیضا ثبوت الکفارة من ذلک الباب و امّا لو لم نقل بحرمة مسّ الطیب أو قلنا بها بالإضافة إلی خصوص الظاهر فلا مجال للحکم بثبوت الکفارة و لو بنحو الاحتیاط الوجوبی و مما ذکرنا ینقدح النظر فیما فی المتن فإنه علی تقدیر لا بدّ من الفتوی بالتکفیر و علی تقدیر آخر لا وجه له نعم الحکم به بنحو الاحتیاط الاستحبابی لا مانع منه أصلا.

(۲) الوجه فیه واضح.

(۳) من محرّمات الإحرام النظر فی المرآة و الکلام فیه یقع من جهات:

(۱) الوسائل، أبواب بقیة کفارات الإحرام، الباب الثامن، ح ۵.

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۸۹

....

الجهة الأولی فی أصل حرمته فی الجملة فی مقابل الکراهة مطلقا فنقول: قال المحقق فی الشرائع: و کذا- یعنی لا یجوز فی حال

الإحرام- النظر فى المرآة على الأشهر. و نسبه فى محكى المدارك بل غير واحد إلى الأكثر لكن عن جملة من كتب القدماء كالجمل و العقود و الوسيلة و المهذب و الغنية انه مكروه كالمحقق فى النافع بل ربما نسب الى الخلاف لكن استدلاله على الكراهة مضافا الى الإجماع بطريقة الاحتياط يدلّ على ان مراده من الكراهة هى الحرمة لأنها ربما تستعمل فيها.

و كيف كان فالظاهر انه لا مجال لدعوى الكراهة بعد كون جميع ما ورد فى الباب من الروايات الثلاثة أو الأربعة ظاهرة فى الحرمة أعم مما عبر فيها بالجملة الإنشائية و ما عبّر فيها بالجملة الخبرية و ليس فى مقابلها ما يقتضى الحمل على الكراهة فلا محيص عن الأخذ بظاهرها و سيأتى التعرض لها إن شاء اللّه تعالى فى الجهة الآتية.

الجهة الثانية فى انّ المحرم هل هو النظر فى المرآة مطلقا أو انه يختص بما إذا كان النظر للزينة ظاهر الكلمات هو الأول لكن المحكيّ عن الذخيرة تقييد الحكم بالقيد المذكور و يستفاد من صاحب الوسائل ذلك أيضا حيث انه قيّد عنوان الباب بذلك و اللازم ملاحظة الروايات فنقول:

منها صحيحة حمّاد يعنى ابن عثمان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: لا تنظر فى المرآة و أنت محرم فإنّه من الزينة .. «۱»

و أصل الحكم المذكور فى الصدر و ان كان مطلقا و ظاهره حرمة النظر فى المرآة كذلك إلّا ان التعليل بقوله فإنّه من الزينة يوجب التضييق و الاختصاص بما إذا كان الغرض من النظر الزينة لا أمرا آخر فان الظاهر ان مرجع الضمير فى قوله: فإنّه هو النظر

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الرابع و الثلاثون، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۹۰

....

لا المرآة بداهة أنّ المرآة لا تكون بنفسها زينة بل النظر إليها ربما يكون لغرض التزيين و إلّا فنفس النظر أيضا لا يكون زينة و ليس النظر كالاكتحال الذى تقدم الذى يكون زينة بنفسه. و عليه، فلا مجال لاحتمال كون مرجع الضمير هى المرآة كما ان الظاهر فى مثل المقام مما تكون العلّة عنوانا معلوما لدى العرف و معرّفا فى اللغة، ان لا تكون أمرا تعبديا حتى ترجع الى حكم الشارع بثبوت العلّة تعبّدا و ان كان على خلاف ما هو الثابت عند العرف و اللغة.

و على ما ذكرنا فالعلّة المذكورة فى الرواية توجب اختصاص الحكم بالحرمة بما إذا كان الغرض من النظر فى المرآة الزينة فاحتمال كون العلّة أمرا تعبديا غير موجب لتضييق دائرة الحكم كما أفاده بعض الأعاظم قدّس سرّهم لا سبيل إليه أصلا كما ان ما أفاده بعض الاعلام قدّس سرّهم من انه لو قيل بالإطلاق و عدم دخل الزينة فى الحكم فمعناه ان مجرد النظر إلى الزينة حرام و هذا ليس بحرام قطعا إذ لا- نحتمل ان النظر إلى الزينة كالنظر إلى الحلّى و نحوه حرام شرعا، من عجائب الكلام إذ لو فرض ثبوت الإطلاق و عدم اقتضاء التعليل للتقييد يكون مقتضاه إطلاق حرمة النظر فى المرآة و لا ارتباط لذلك بالنظر الى المرآة الذى لم يقع التعرّض له فى الرواية بوجه و مرجع الإطلاق إلى انه لا فرق فى الحرمة المذكورة بين ان يكون النظر فى المرآة لغرض التزيين و بين ان يكون لغرض آخر كالسائق الذى ينظر فى المرآة ليرى خلفه من السيارات و غيرها.

و منها صحيحة حريز عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال لا تنظر فى المرآة و أنت محرم لأنه من الزينة «۱». و البحث فيها كالبحث فى الصحيحة المتقدمة من دون فرق.

و منها صحيحة معاوية بن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: لا تنظر المرأة المحرمة

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الرابع و الثلاثون، ح ۳.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۹۱

....

فى المرآة للزينة «۱». و الظاهر كون اللام للغاية لا للتعليل و عليه فظهورها فى الاختصاص أقوى من السابقتين.

و منها صحيحة أخرى له قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام لا ينظر المحرم فى المرآة لزينة فإن نظر فليلب «۲». و هى على تقدير كونها رواية أخرى و ان كان يحتمل قويّا اتحادها مع السابقة و ان كان بينهما الاختلاف فى التعبير يكون ظهورها أقوى من الجميع لعدم جريان احتمال التعليل فيه بوجه كما لا يخفى.

إذا عرفت الروايات الواردة فى الباب فاعلم ان المحكى عن السبزوارى صاحب الذخيرة ان مقتضى قاعدة حمل المطلق على المقيّد هو حمل المطلق منها على ما ظاهره التقييد بصورة ما إذا كان الغرض من النظر الزينة.

و أورد عليه صاحب الجواهر بما يرجع الى انه حيث لا منافاة بين المطلق و المقيد هنا لا مجال للحمل المذكور و عبّر عن هذا بعض الأعاظم قدّس سرّهم بأنه حيث يكونان مثبتين أى غير مختلفين فى الإثبات و النفى لا- تجرى قاعدة الحمل المذكورة و لكنك بملاحظة ما عرفت من التحقيق فى معنى الروايات و انّها بين ما يكون مشتملا على التعليل المقتضى للتضييق و بين ما وقع فيه التقييد بما إذا كان الغرض من النظر الزينة يظهر لك انه ليس فى المقام مطلق أصلا حتى يتكلم فى لزوم حمله على المقيد و عدمه بل الروايات بأجمعها تدلّ على مدخلية القيد امّا من طريق التعليل و امّا من طريق التقييد.

نعم يبقى الكلام- ح- فيما أفاده فى المتن من ان مقتضى الاحتياط الوجوبى ترك النظر فى المرآة و لو لم يكن للتزيين فإنه بعد عدم دلالة الروايات على الإطلاق و كون

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الرابع و الثلاثون، ح ۲.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الرابع و الثلاثون، ح ۴.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۹۲

....

مقتضى أصالة الجواز هو عدم الحرمة لا- مجال لإيجاب الاحتياط و يمكن ان يكون الوجه فيه عدم القول بالتفصيل قبل صاحب الذخيرة من دون فرق بين القائلين بالحرمة فى أصل المسألة و بين القائلين بالكراهة ففى الحقيقة يكون الإجماع المركب على خلافه و- ح- يشكل التفصيل و ان كان تقتضيه النصوص المتقدمة فتدبّر.

ثم انه ذكر فى الجواهر انه لا بأس بالنظر فى المرآة فى غير المعتاد فعله للزينة و الظاهر انه لا مجال لهذا الاستثناء بناء على مختاره من ثبوت الحرمة بنحو الإطلاق سواء كان المراد به هو الفرق بين الناظرين من جهة اعتياد النظر للزينة و غيره أو كان المراد به هو الفرق بين المرائى من جهة كونها معدة للنظر إليها للزينة أو موضوعة للنظر إليها لغيرها كما فى المثال المتقدم و هى المرآة التى يرى فيها السائق السيارات الأخر.

الجهة الثالثة فى عدم اختصاص هذا المحرم بالرجال و اشتراك النساء معهم فيه و الدليل عليه مضافا الى ظهور أكثر الروايات المتقدمة فى ان الموضوع للحكم هو عنوان المحرم و ان الحرمة انّما هى مترتبة على نفس الإحرام إحدى صحيحتى معاوية بن عمار الواردة فى المرأة المحرمة و التعرض لها انّما هو لأجل ارتباطها مع المرآة نوعا فلا يكون له مفهوم أصلا كما لا يخفى.

الجهة الرابعة فى عدم ثبوت الكفارة فى هذا المحرّم و الوجه فيه عدم دلالة شىء من الروايات المتقدمة الدالة على أصل الحكم على

ثبوت الكفارة فی صورة المخالفة نعم قد مرّ انّ مقتضی بعض الروايات و هی رواية علی بن جعفر عليه السّلام ثبوت الكفارة فی جميع موارد التخلف لكن تقدمت المناقشة فيها من حيث السند و كذا من حيث الدلالة لتردّد العبارة بين قوله: خرجت و بين قوله: جرحت و الدلالة انّما هی علی التقدير الثانی و هو غير ثابت.

تفصيل الشريعة فی شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۹۳

[مسألة ۲۳- لا بأس بالنظر الی الأجسام الصقيلة و الماء الصافی]

مسألة ۲۳- لا بأس بالنظر الی الأجسام الصقيلة و الماء الصافی ممّا يری فيه الأشياء، و لا بأس بالمنظرة ان لم تكن زينة و إلّا فلا تجوز (۱).

الجهة الخامسة قد عرفت ان ظاهر الصحيحة الثانية لمعاوية بن عمّار وجوب التلبية و لكن حيث ان المتسالم عليه هو عدم الوجوب فلا بد من حمل الأمر علی الاستحباب و الكلام فی هذه الجهة انّما هو فی انّ الاستحباب هل يكون ثابتا بنحو الإطلاق فلا فرق فيه بين العالم و الجاهل و الناسی كما ربما يقال أو انّ مورده خصوص العالم العامد الذی يكون فعله محرّما بالحرمة الفعليّة.

الظاهر هو الثانی، لأن التلبية انّما لأجل التدارك و الجبران و ان كان مستحبة و الجاهل و الناسی لم يتحقق منهما المخالفة المقتضية للتدارك فتدبّر و ان شئت قلت ان قوله عليه السّلام فی الرواية: فإن نظر فليلب بصورة التفريع ظاهر فی النظر المتعلق للحكم بالحرمة المذكور فی صدر الرواية فيختص بصورة العلم و العمد.

(۱) قد وقع التعرض فی هذه المسألة لفرعين:

الفرع الأول: النظر الی مثل المرآة من الأجسام الصيقلية و الماء الصافی و غيرهما مما يری فيه الأشياء و لكنّه لم يعدّ للنظر كالمرآة و الظاهر ان كل من تعرض لهذا الفرع قد نفی البأس عن النظر إليه فی حال الإحرام و مقتضی الإطلاق انه لا بأس و لو كان الغرض الزينة و الوجه فيه انّ عنوان المحرّم هو النظر فی المرآة و لا مجال للتعدی إلی غيرها و ان كان يری فيه الأشياء خصوصا بعد عدم كونه معدّا للنظر.

و لكن يمكن المناقشة فيه بانّ ما اشتمل من الروايات المتقدمة علی التعليل كصحيحتی حمّاد و حريز يشمل هذه الأشياء أيضا لجريان العلّة فيها و العلّة تعمّم كما انها تخصّص و عليه فمقتضی العلّة ان كل نظر يكون من الزينة بالمعنی الذی ذكرنا و هو كونه مقدمة لها و بقصد التزيين يكون محرّما نعم ما اشتمل منها علی حرمة النظر فی

تفصيل الشريعة فی شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۹۴

[التاسع: لبس ما يستر جميع ظهر القدم كالخفّ و الجورب]

التاسع: لبس ما يستر جميع ظهر القدم كالخفّ و الجورب و غيرهما، و يختص ذلك بالرجال و لا يحرم علی النساء، و ليس فی لبس ما ذكر كفارة، و لو احتاج الی لبسه فالأحوط شقّ ظهره (۱).

المرآة للزينة أو لزينة لا يدلّ علی الحرمة فی غير المرآة لعدم الدليل علی التعدی.

الفرع الثانی: النظر بسبب المنظرة و الظاهر انه لا ارتباط لهذا الفرع بالمقام أصلا لأنّ المنظرة انما تكون وسيلة للنظر بها و رؤية البعيد و القريب بسببها علی اختلاف الأعين و اختلاف المناظر و هذا لا يرتبط بالنظر فی المرآة بوجه بل يكون داخلا فی بحث الزينة التی سيأتی التكلّم فيها إن شاء اللّه تعالی.

ثم ان الظاهر ان المراد بقوله فى المتن: «ان لم تكن زينة»، هو عدم كون الغرض منها الزينة لا نفس عدم كونها زينة و يأتى البحث فى هذه الجهة أيضا فى محلّه.

(۱) قال المحقق فى الشرائع فى عداد محرمات الإحرام: «و لبس الخفين و ما يستر ظهر القدم» و قال فى الجواهر فى شرحه: «اختيارا كما فى الاقتصاد و الجمل و العقود و الوسيلة و المهذب و النافع و القواعد و الإرشاد و غيرها على ما حكى عن بعضها بل فى الذخيرة نسبته الى قطع المتأخرين بل فى المدارك إلى الأصحاب بل فى الغنية نفى الخلاف قال فيها: و ان يلبس ما يستر ظاهر القدم من خفّ أو غيره بلا خلاف بل ظاهره نفيه بين المسلمين فضلا عن إرادة الإجماع منه».

و المستند هى الروايات المتعددة الواردة فى هذا المقام:

منها صحيحة معاوية بن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث قال: و لا تلبس سراويل إلّا ان لا يكون لك إزار و لا خفّين إلّا ان لا يكون لك نعلان «۱».

و منها صحيحة الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال و أىّ محرم هلكت نعلاه فلم يكن

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الواحد و الخمسون، ح ۱.

....

له نعلان فله ان يلبس الخفين إذا اضطرّ الى ذلك. و الجوربين يلبسهما إذا اضطرّ الى لبسهما «۱».

و منها رواية أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل هلكت و لم يقدر على نعلين قال: له ان يلبس الخفين ان اضطرّ الى ذلك فيشق «و ليشقه خ ل» عن ظهر القدم الحديث «۲».

و منها رواية رفاعة بن موسى انه سئل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم يلبس الجوربين قال نعم و الخفين إذا اضطر إليهما «۳».

و منها رواية محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام فى المحرم يلبس الخف إذا لم يكن له نعل؟ قال نعم لكن يشق ظهر القدم «۴».

إذا عرفت ذلك فالكلام فى مفاد الروايات يقع من جهات:

الجهة الأولى: انّ العنوان المحرم المأخوذ فيها، هو لبس الخفين و الجوربين فهل الحكم يختص بهما أو يتعدى عنهما الى غيرهما مما يشابههما. ظاهر العبارات المتقدمة و صريح المتن عدم الاختصاص بل هو معقد الإجماع الذى ادّعاه صاحب الغنية بل اتفاق المسلمين لكن المحكى عن المقنع و التهذيب الاقتصار على الخفّ و الجورب بل عن كشف اللثام و النهاية الاقتصار على الخفّ نعم فى محكى المبسوط و الخلاف و الجامع اضافة الشمشك و عطفه على الخفّ، و الشمشك بضم الشين و كسر الميم يكون ظاهرا معرّب چمشك أو چمش و هو حذاء يستر ظاهر القدم و باطنه فقط

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الواحد و الخمسون، ح ۲.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الواحد و الخمسون، ح ۳.

(۳) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الواحد و الخمسون، ح ۴.

(۴) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الواحد و الخمسون، ح ۵.

....

من دون ان يستر من السّاق شيئا و من هذه الجهة يغاير الخف و الجورب اللذين يستران من السّاق أيضا شيئا و قد أفتى الأصحاب فى كتاب الصلاة بعدم جواز الصلاة فى الشمشك و لا النعل السندى بخلاف النعل العربية التى تجوز الصلاة فيها، بل تكون مستحبة.

و كيف كان فقد ذكر بعض الأعاظم قدّس سرّهم على ما فى تقريرات بحثه فى الحج انه بعد ما كان المذكور فى الروايات هو العنوانان المتقدمان لا مجال لدعوى ظهور اللفظ فى المثال و كون الموضوع للحكم بالحرمة هو كل ما يستر ظهر القدم لكونه منوطا بإلغاء الخصوصية و كون العنوانين مذكورين من باب المثال و لا سبيل لنا إلى إحراز ذلك و لم يحصل لنا القطع بوحدة المناط و الظن بها بعد عدم حجيته لا- يغنى من الحقّ شيئا فإذا لا- وجه للتعدى عن العنوانين بل اللازم الاقتصار عليهما كما عرفت فى بعض الكلمات.

و قد وقع العنوانان موضوعا للحكم بالحرمة فى كلام بعض الاعلام قدّس سرّهم و ان احتاط وجوبا بالاجتناب عن كل ما يستر ظهر القدم هذا و الظاهر هو عدم الاختصاص لأنه مضافا الى ثبوت الشهرة العظيمة الفتوائية عليه كما عرفت فى الكلمات نقول انّ المتفاهم عند العرف بعد ملاحظة انّ الحكم الثابت فى هذا المقام هو حكم واحد بمعنى انّه ليس لبس كل واحد منهما موضوعا لحكم تحريمى مستقل بحيث كان هنا محرّمان فى باب الإحرام و ملاحظة اشتراك العنوانين فى الجهات المتعددة و الخصوصيات المتكثرة و هى الساترية لظاهر القدم و لباطنه و لمقدار من السّاق و هو كون المتعلق للحرمة هى تلك الجهات و الخصوصيات لا نفس العنوانين. نعم قد علم من الخارج ان الساترية لباطن القدم لا تكون دخيلة فى ذلك لأن النعل العربية يجوز الإحرام فيها قطعا مع أنّها ساترة لباطن القدم فتبقى الساترية للظاهر و لمقدار من السّاق و عليه فكل ما يكون واجدا للوصفين لا يجوز لبسه فى حال الإحرام فيخرج الشمشك أيضا

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۹۷

....

لما عرفت لكن يستفاد من الجواهر شبهة تحقق الإجماع على عدم مدخلية الساترية للسّاق فيكون موضوع الحكم- ح- ما يستر ظهر القدم كما فى المتن و غيره.

الجهة الثانية: انه حيث يكون الخف و الجورب ساترين لجميع ظهر القدم فمقتضى التعدّى عنهما الى غيرهما الحكم بحرمة كلّ ما يستر الجميع و امّا ما يستر البعض فقط و لو كان هو الأكثر فلا دليل على حرمته، فما عن الرّوضة من ان الظاهر ان بعض الظهر كالجميع إلّا ما يتوقف عليه لبس النعلين، لا مجال له أصلا لعدم الدليل على ان حكم البعض حكم الكلّ و لعلّه توهم ان الحكم انحلالى كما فى باب العموم الاستغراقى الذى يكون لكل فرد من الأفراد حكم مستقلّ و له موافقة و مخالفة كذلك مع ان الظاهر فى المقام تعلّق حكم واحد بستر الجميع على سبيل العموم الاستيعابى و لا يكون له إلّا موافقة واحدة و مخالفة كذلك.

ثم انه لم يعلم انّ مراده من المستثنى خصوص ما يتوقف عليه لبس النعلين أو مقدار ذلك و لو كان فى غير النعلين.

الجهة الثالثة: انه هل يكون الحكم مختصّا بالرجال أو يعم النساء أيضا ظاهر مثل المحقق فى الشرائع و هو كثير من الفتاوى حيث لم يقع فى كلامه تقييد الحكم بالرجل عدم الاختصاص و الإمكان اللازم التقييد كما فى لبس المخيط.

و يدلّ على العموم انّ الموضوع للحكم بالحرمة فى الروايات هو عنوان «المحرم» بنحو الإطلاق أو العموم و على كلا التقديرين يشمل النساء و ظاهره انّ الحرمة مترتبة على نفس الإحرام من دون فرق بين ان يكون المتصف به هو الرجل أو المرأة نعم فى بعض الروايات، ذكر عنوان «الرجل» كما فى رواية أبى بصير و لكنه ذكر بعض الأعاظم قدّس سرّهم انه لا يتحقق فى المقام ضابطة باب

الإطلاق و التقييد المقتضية لحمل

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۹۸

....

الأول على الثانى لعدم التنافى الموجب للحمل و كونهما مثبتين و قد حكى ذلك عن المبسوط و النهاية و أظهر منهما الوسيلة، نعم جزم بالاختصاص الشهيد حاكيا له عن الحسن.

و لكن يدلّ على الاختصاص مضافا الى ان السيرة العملية فى النساء و المتشرعات عدم رعاية هذا الأمر بل ستر الجميع بالجورب و نحوه و لم يعلم الاعتراض عليهن بوجه و الى ان مذاق الشرع فى باب النساء ربما لا يلائم مع إظهار ظاهر القدم مثل صحيحة عيص بن القاسم قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير و القفازين «۱».

نظرا الى ظهور المستثنى فى جواز لبس النساء ما شاءت من الثياب و دلالة المستثنى على كون القفازين اللذين هما لباس اليدين ثيابا و إلّا يلزم ان يكون الاستثناء منقطعا و هو خلاف الظاهر و من المعلوم انه لا فرق بين لباس اليدين و لباس الرجلين كالجوربين من هذه الجهة أصلا فتخصيص المستثنى بلباس اليدين ظاهر فى كون لباس الرجلين و القدمين داخلا فى المستثنى منه كما ان استثناء الحرير دليل على ان المستثنى منه عام من حيث المادة و الهيئة نعم قد عرفت الخلاف فى جواز لبس النساء للحرير فى حال الإحرام و ان كان الظاهر الاتفاق على الجواز فى حال الصلاة.

و يؤيد الاختصاص ما ربما يحتمل أو يقال فى أصل المسألة من ان حرمة لبس الخف و الجورب سواء قيل بالاختصاص أو بالتعدى انّما هى من أجل كونهما مخيطا أو شبه مخيط لا لأجل نفس العنوانين و قد تقدم فى باب حرمة لبس المخيط الاختصاص بالرجال و لكن هذا الكلام أو الاحتمال مردود بظهور الفتاوى و النصوص فى كون لبس

(۱) أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و الثلاثون، ح ۹.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۹۹

....

الأمرين محرّما مستقلا و غير مرتبط بلبس المخيط و ان كان الخف مخيطا و الجورب شبه مخيط لكن الحرمة ليست لأجل ذلك بل لأجل العنوانين بنفسهما أو من جهة كونهما ساترين لظهر القدم.

نعم لازم ما ذكرنا، ان لبس أحد الأمرين يوجب تحقق عنوانين محرّمين و لا بأس بالالتزام به و ترتيب آثار كليهما من الكفارة و غيرها كما لا يخفى.

و كيف كان الظاهر ما فى المتن بالاختصاص كما فى لبس المخيط و ان كانا أمرين مستقلين من الأمور المحرّمة فى باب الإحرام.

الجهة الرّابعة: فى ثبوت الكفارة فى لبس ما يستر ظهر القدم و عدمه صريح المتن و ظاهر الفتاوى باعتبار عدم التعرض لثبوت الكفارة فى المقام و هو العدم نعم حكى عن جماعة القول بثبوت الكفارة كما انّ ظاهر الروايات المتقدمة الواردة فى أصل المسألة أيضا ذلك لعدم التعرّض له فيها أصلا و لكن الظاهر انّ ثبوت الكفارة لو لم يكن أقوى لكان مقتضى الاحتياط الوجوبى.

و ذلك لأن رواية على بن جعفر المتقدمة التى ربما يمكن ان يستدلّ بها لثبوت الكفارة فى كل محرّم إحرامى و ان كانت ضعيفة من حيث السّند و غير تامة من حيث الدلالة للدوران بين «خرجت» و «جرحت» إلّا ان هنا روايتان صحيحتان و ان كان الظاهر وحدتهما و كونهما رواية واحدة تدلان على ثبوت دم شاة فى المقام و هما صحيحة زرارة بن أعين قال سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول من

نتف إبطه، أو قلّم ظفره، أو حلّق رأسه، أو لبس ثوبا لا- ينبغى له لبسه أو أكل طعاما لا ينبغى له أكله و هو محرم ففعل ذلك ناسيا أو جاهلا فليس عليه شيء، و من فعله متعمدا فعليه دم شاة «۱».

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الثامن، ح ۱.

....

و صحيحته الأخرى عن أبى جعفر عليه السّلام قال: من لبس ثوبا لا ينبغى له لبسه و هو محرم ففعل ذلك ناسيا أو جاهلا فلا شيء عليه و من فعله متعمدا فعليه دم «۱».

و الظاهر كما عرفت وحدة الروايتين خصوصا مع كون الراوى عن زرارة فى كلتيهما هو على بن رئاب، و الراوى عن ابن رئاب هو الحسن بن محبوب، و مقتضى إطلاق قوله عليه السّلام لبس ثوبا لا ينبغى له لبسه الشمول للمقام كما انه يشمل لبس المخيط و قد مرّ انه لا مجال للمناقشة فى إطلاق الثوب على مثل الخف و الجورب بعد إطلاقه على القفازين فى صحيحة عيص المتقدمة، لأنه لا فرق بين لباس اليدين و الرجلين من هذه الجهة، و إطلاق الدم فى الرواية الثانية ينصرف الى دم الشاة كما فى جميع الروايات المطلقة الواردة فى الكفارة و عليه فالأحوط لو لم يكن أقوى ثبوت الكفارة فى المقام.

الجهة الخامسة: فى انه لا مجال للإشكال فى جواز لبس الخفين فى صورة الاضطرار الذى من مصاديقه عدم وجود النعلين له و يدلّ على الجواز مضافا الى انه مقتضى حديث الرفع كثير من الروايات الواردة فى خصوص المقام، لكن حيث ان بعضها يدل على أمر زائد و هو لزوم شقّ ظهر القدم فى صورة لبس الخفين فالبحث يقع فى أمرين:

أحدهما انّ الشق المذكور هل هو واجب أو مستحب. فنقول امّا من جهة الفتاوى فقد ذكر المحقق فى الشرائع بعد نقل القول بوجوب الشق: و هو متروك، و هو كما فى الجواهر يشعر بالإجماع على العدم كما حكى التصريح به عن ابن إدريس لكن المحكىّ عن المبسوط و الوسيلة و الجامع لابن سعيد و العلّامة فى المختلف و الشهيدين فى

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الثامن، ح ۴.

....

الدروس و المسالك و المحقق الكركى فى حاشية الشرائع، هو القول بالوجوب و ظاهر المتن، ثبوته بنحو الاحتياط الوجوبى، و كيف كان فالظاهر ثبوت الشهرة على العدم.

و امّا من جهة الروايات فمقتضى ظهور روايتى أبى بصير و محمد بن مسلم المتقدمتين الوجوب و بهما يقيّد إطلاق سائر الروايات الواردة فى المقام و لا مجال لدعوى انّ وقوع المطلقات فى مقام البيان يمنع عن عروض التقييد لها فانّ جميع موارد حمل المطلق على المقيّد يكون المطلق فيها واردا فى مقام البيان لأنه لا مجال لحمل الكلام الذى كان مجملا أو مهملا على التقييد، فلا تنبغى المناقشة من هذه الجهة أصلا.

نعم الإشكال فى الروايتين انّما هو من جهة السّند فإن الراوى عن أبى بصير هو على بن أبى حمزة البطائنى الكذاب المعروف و الرواية الثانية رواها الصدوق بإسناده عن محمد بن مسلم و سنده اليه ضعيف كما قرّر فى محلّه و حيث انّ الشهرة على عدم الوجوب كما

عرفت فلا يكون فى البين جابر لضعف الخبر و لعلّ من قال بالوجوب تخيّل ان رواية محمد بن مسلم صحيحة كما وقع التعبير عنها بها فى تقريرات بعض الأعاظم قدّس سرّهم و كيف كان فلا مجال للفتوى بالوجوب و لا لجعله مقتضى الاحتياط الوجوبى، بل غاية الأمر الاستحباب لقاعدة التسامح فى أدلّة السّنن.

ثانيهما فى المراد من عنوان الشقّ سواء كان واجبا أو مستحبّا فنقول بان العنوان المأخوذ فى الفتاوى و الكلمات مختلف، فعن الشيخ فى المبسوط: يشقّ ظهر قدميهما.

و عن الخلاف يقطعهما حتى يكون أسفل من الكعبين، و مثله ما عن ابن الجنيد حيث قال: يقطعهما إلى أسفل الكعبين. و عن ابن حمزة انه يشقّ ظاهر القدمين، و ان قطع الساقين كان أفضل. و ظاهره ان المراد بالطرف الثانى الذى جعله أفضل هو القطع من دون شقّ فيدلّ- كما فى الجواهر- على ثبوت المغايرة بين العنوانين، غاية الأمر ثبوت

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۰۲

....

التخيير و كون القطع أفضل الفردين.

لكن فيها ان ظاهر المنتهى و التذكرة كون الشّق هو القطع حتى يكونا أسفل من الكعبين الذى رواه العامة بل حكى عن الفاضل فى التحرير و موضع من المنتهى و التذكرة القطع بوجوب هذا القطع، و عن موضع آخر من المنتهى انه أولى خروجا من الخلاف و أخذا بالتقيّة.

و كيف كان فالعنوان المأخوذ فى روايتى أبى بصير و محمد بن مسلم هو الشقّ الذى ظاهره عدم قطع شيء من الخفين، بل إزالة الهيئة الاتصالية بالإضافة إلى ظهره من دون ان ينقص منه شيء لكن فى رواية مرسلة: لا بأس للمحرم إذا لم يجد نعلا و احتاج ان يلبس خفّا دون الكعبين «۱». كما ان فى النبوى العامى: فان لم يجد نعلين فليلبس خفين و ليقطعهما حتى يكونا أسفل من الكعبين «۲». و مقتضى هاتين الروايتين قطع الساق من الخفين، بل مقدار من ظهرهما حتى يكونا أسفل من الكعبين. و من الواضح ثبوت المغايرة بين العنوانين فان قلنا بالاستحباب فلا مانع من كون المستحب أحد الأمرين أخذا بنحو التخيير بجميع الروايات الواردة فى هذه الجهة.

و ان قلنا بالوجوب يشكل الأمر فإن المستند- ح- ليس إلّا رواية محمد بن مسلم التى وقع التعبير فيها بشقّ ظاهر القدم و حمل الشقّ على القطع أو الأعم منه ممّا لا سبيل اليه، بعد عدم اعتبار سائر الروايات، بل لا محيص عن الالتزام بلزوم الشقّ بالمعنى الذى ذكرنا. نعم لو قطع الساق و بعض الظهر لا يبقى إشكال فى جواز الاكتفاء به، لعدم كونه ساترا لظهر القدم، لكن البحث انّما هو فى لزومه و لو على نحو الوجوب التخييرى.

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الواحد و الأربعون، ح ۲.

(۲) السنن الكبرى للبيهقى ۵: ۵۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۰۳

[العاشر: الفسوق و لا يختص بالكذب]

العاشر: الفسوق و لا يختص بالكذب بل يشمل السباب و المفاخرة أيضا، و ليس فى الفسوق كفّارة بل تجب التوبة عنه، و يستحب الكفارة بشيء و الأحسن ذبح بقرة (۱).

ثم انّ هنا شبهة و هی انّه علی تقدیر کون الواجب هو الشقّ بالمعنی المذکور یکون لازمة عدم تحقق ستر ظاهر القدم و مع عدمه لا معنی لتعلیق جواز لبس الخف مقیّدا بالشقّ بعدم وجدانه النعل.

و بعبارة أخری لا یکون جواز لبسه مشروطا بالاضطرار بل یجوز فی حال الاختیار و وجدان النعل أیضا، مع انک عرفت ثبوت التعلیق فی الفتاوی و النصوص.

و الجواب امّا علی مبنی کون العنوانین و هما الخفّ و الجورب لهما موضوعیة و مدخلیة فی ثبوت أصل الحکم بالحرمة کما اختاره بعض الأعاظم علی ما تقدم فواضح لأن الشقّ و ان کان یوجب خروج ظاهر القدم عن المستوریة إلّا انه لا یوجب زوال عنوان الخفیّة- مثلا- فهو بعد الشق أیضا یکون خفّا لا یجوز لبسه إلّا فی حال الضرورة.

و امّا علی المبنی الآخر الذی اخترناه و هو عدم ثبوت الموضوعیة للعنوانین و کون المحرّم هو کل ما یستر ظهر القدم و لو کان مثل الشمشک فالجواب ان یقال امّا بعدم کون الشقّ مستلزما لخروج ظاهر القدم عن المستوریة فإن مرجع الشقّ إلی إزالة الهیئة الاتصالیة المتحققة فی ظهر الخفّ، و هذا لا یوجب ظهور ظاهر القدم بوجه.

و امّا بانّ الشقّ و ان کان مستلزما لما ذکر إلّا انه یکفی فی المنع کون الخف موضوعا لستر ظاهر القدم، و من شأنه ان یکون کذلک فهذا المقدار یکفی فی ثبوت متعلق الحرمة و ان لم تکن مستوریّة بالفعل فتدبّر.

(۱) قد نفی صاحب الجواهر وجدان الخلاف فی حرمته قال بل الإجماع بقسمیه علیه بل المحکی منه مستفیض کالنصوص مضافا الی الکتاب.

....

و مراده من الکتاب قوله تعالی فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِی الْحَجِّ «۱» و التعبیر فیه و ان کان بصورة الجملة النافیة لکن المراد منه النهی الذی هو مفاد الجملة الإنشائیة و دلالته علی النهی أقوی من دلالة صیغة «لا- تفعل» کما قد قرر فی محلّه و قد حمل بعض المشایخ من المعاصرین قوله صلّی اللّه علیه و آله: لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام علی مثل هذه الآیة و ان المراد منه النهی التکلیفی عن الضرر و الضرار استشهادا بهذه الآیة.

و کیف کان فلا تنبغی المناقشة فی کون المراد من الآیة هو النهی و التحریم و موردها و ان کان هو الحج خصوصا بقرینة تفریعه علی قوله تعالی الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِیهِنَّ الْحَجَّ .. إلّا ان الظاهر و لو بقرینة عدم الفصل قطعا انه لا فرق بین الحج و بین العمرة و فیها بین عمرة التمتع و العمرة المفردة فالحرمة المذکورة مرتبطة بالإحرام کسائر محرمات الإحرام.

ثم انّ المهم فی هذا الأمر معنی الفسوق و مفاده و ظاهر الکلمات انه محلّ اختلاف جدّا.

فعن المقنع و النهایة و المبسوط و الاقتصاد و الجامع و النافع و ظاهر المقنعة و الکافی و صریح الشرائع و المحکی عن تفسیر علی بن إبراهیم بل المنسوب الی المشهور ان الفسوق هو الکذب و قد اختاره صاحبا الحدائق و المدارک و کون الکذب محرّما فی غیر حال الإحرام أیضا یوجب تأکد الحرمة فی حال الإحرام أیضا یوجب تأکد الحرمة فی حال الإحرام و شدّتها.

و عن الجمل و العقود انه الکذب علی اللّه تعالی.

و عن الغنیة و المهذب و الإصباح و الإشارة أنه الکذب علی اللّه تعالی و رسوله أو

---

(۱) البقرة: ۱۹۳.

....

أحد الأئمة- عليهم الصلاة و السلام- كما فى باب الصوم.

و عن جمل العلم و العمل و المختلف و الدروس انه الكذب و السباب و اليه يرجع ما عن الحسن من انه الكذب و البذاء و اللفظ القبيح.

و عن تبيان الشيخ الطوسى و فقه القرآن للراوندى ان الاولى حمله على جميع المعاصى التى نهى المحرم عنها. و الظاهر انّ مرادهما منها محرّمات الإحرام مطلقا و لو لا الروايات الواردة فى تفسير الفسوق لكانت الآية بنفسها شاهدة على بطلان هذا القول لانّه لا يبقى- ح- مجال لعطف الفسوق على الرفث و لا لعطف الجدال على الفسوق إلّا بضرب من التوجيه. و اختار صاحب الجواهر ان الفسوق عبارة عن الكذب و السباب و المفاخرة مثل ما فى المتن.

و حكى انه قد حكى الشهيد قدّس سرّه فى بعض حواشيه انه عبارة عن المفاخرة خاصّة.

و المهمّ ملاحظة الروايات الواردة فى هذا المجال فنقول المعتبرة منها روايتان:

إحداهما صحيحة على بن جعفر قال: سألت أخى موسى عليه السّلام عن الرفث و الفسوق و الجدال ما هو؟ و ما على من فعله؟ فقال: الرفث: جماع النساء، و الفسوق الكذب و المفاخرة، و الجدال قول الرجل لا و اللّه و بلى و اللّه الحديث «۱».

ثانيتهما صحيحة معاوية بن عمّار و هى على ما رواه الشيخ بطريقين صحيحين عنه قال قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: إذا أحرمت فعليك بتقوى اللّه و ذكر اللّه و قلّة الكلام إلّا بخير، فان تمام الحج و العمرة ان يحفظ المرء لسانه إلّا من خير كما قال اللّه- عزّ و جلّ- فان اللّه يقول: فمن فرض فيهنّ الحج فلا رفث و لا فسوق و لا جدال فى الحج فالرفث

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثانى و الثلاثون، ح ۴.

....

الجماع، و الفسوق الكذب و السباب، و الجدال قول الرجل لا و اللّه بلى و اللّه «۱».

و على ما رواه الكلينى أيضا بسندين صحيحين أيضا عنه قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام و ذكر مثل ما فى رواية الشيخ و زاد: و قال اتّق المفاخرة، و عليك بورع يحجزك عن معاصى اللّه فان اللّه- عزّ و جلّ- يقول ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَ لْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَ لْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: من التفث ان تتكلم فى إحرامك بكلام قبيح فإذا دخلت مكّة و طفت بالبيت تكلمت بكلام طيب فكان ذلك كفارة، قال: و سألته عن الرجل يقول: لا لعمرى و بلى لعمرى قال ليس هذا من الجدال و انّما الجدال لا و اللّه و بلى و اللّه «۲».

قال فى الوسائل بعده و رواه الصدوق بإسناده عن معاوية بن عمّار مثله من قوله:

اتق المفاخرة إلى قوله فكان ذلك كفارة لذلك.

و ليس فى نقل الصدوق بل و لا فى نقل الكلينى اشعار فضلا عن الدلالة بكون لزوم اتقاء المفاخرة مرتبطا بلزوم الاجتناب عن الفسوق حتى تكون المفاخرة داخلا فى معناه أيضا و يؤيده عطف قوله: و عليك بورع يحجزك عن معاصى اللّه على قوله: اتق المفاخرة و عليه فصحيحة معاوية بن عمار على النقلين الأولين ظاهرة فى ان المراد بالفسوق هو الكذب و السباب فقط كما ان الصحيحة المتقدمة ظاهرة فى ان المراد به هو الكذب و المفاخرة فبينهما التعارض حسب الظاهر.

و حكى عن المدارك ان الجمع بين الصحيحين يقتضى المصير الى الفسوق هو الكذب خاصة لاقتضاء إحديهما نفى المفاخرة و الأخرى نفى السباب و لكنه عن

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثانى و الثلاثون، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثانى و الثلاثون، ح ۵.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۰۷

....

الحدائق أنهما متفقتان فى الكذب و متعارضتان فى المفاخرة و السباب و لازم التعارض التساقط و الأخذ بما هو المتفق عليه بينهما و هو الكذب.

و يؤيده بعض الروايات الظاهرة فى ان الفسوق هو الكذب خاصة و ان كانت مخدوشة من حيث السند مثل رواية زيد الشحام الضعيفة بالمفضل بن صالح قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرفث و الفسوق و الجدال قال: امّا الرفث فالجماع، و امّا الفسوق فهو الكذب ألا تسمع لقوله تعالى يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ، و الجدال هو قول الرجل لا و اللّه و بلى و اللّه و سباب الرجل الرجل «۱».

و مرسلة العيّاشى فى تفسيره عن معاوية بن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى قول اللّه- عزّ و جلّ- الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِي الْحَجِّ فالرفث الجماع و الفسوق الكذب و الجدال قول الرجل لا و اللّه و بلى و اللّه «۲».

و يغلب على الظن ان هذه المرسلة هى صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة و ان لم تكن مشتملة على ذكر السباب و ما عن الفقه الرضوى من ان الفسوق الكذب فاستغفر اللّه عنه و تصدّق بكف من طعام «۳».

و يرد على صاحبى الحدائق و المدارك انّ المعارضة بين المنطوق من الصحيحتين و المفهوم من الأخرى لا بين المنطوقين لأنّهما مثبتان و لا منافاة بينهما بل التنافى بين المفهوم الذى هى قضية سالبة مع المنطوق من الآخر و الدلالة على المفهوم انّما هى من جهة الوقوع فى مقام التحديد و التعريف الظاهر فى سلب الغير و نفيه، فمفهوم احدى

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثانى و الثلاثون، ح ۸.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثانى و الثلاثون، ح ۹.

(۳) المستدرك، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الثانى، ح ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۰۸

....

الصحيحتين خروج المفاخرة و مفهوم الأخرى خروج السباب و حيث ان الدلالة المفهومية انّما هى بالظهور و من باب الإطلاق فاللازم رفع اليد عنها بالمنطوق الذى هو الأظهر و من باب التقييد، و عليه فيتحصّل انّ الفسوق يكون عبارة عن الأمور الثلاثة الكذب و السباب و المفاخرة كما فى المتن تبعا لصاحب الجواهر.

ثم ان المفاخرة تكون على قسمين، لأنها تارة تكون لإثبات فضيلة لنفسه مع استلزام الحطّ من شأن الآخرين و بيان وجود منقصة فيهم

أو سلب رذيلة عن نفسه مع الاستلزام المذكور و هذا يكون محرّما فى غير حال الإحرام أيضا.

و اخرى تكون لمجرد إثبات الفضيلة أو سلب الرذيلة عن نفسه من دون نظر الى الغير و لا يكون فيه الاستلزام المذكور فيه أصلا.

ربما يقال كما حكى عن العلّامة فى المختلف انّ القسم الأوّل من المفاخرة مرجعه الى السباب و لا تكون منفكة عنه فلا تكون مغايرة معه.

و لكن الجواب منع عدم الانفكاك فإن جملة من الفضائل لا تكون إثباتها للنفس و لو كان مستلزما لتنقيص الغير و حطّا من شأنه و ماسّا لكرامته لا ينطبق عليه عنوان السباب الذى كان له معنى عرفى خاص فإن إثبات الاجتهاد- مثلا- لنفسه بنحو يكون مستلزما لسلب هذه المرتبة عن الغير و فرض كون السلب عنه منقصة بالإضافة إليه لا يعدّ سبابا بوجه.

كما انه ذكر بعض الأعلام قدّس سرّهم ان القسم الثانى من المفاخرة فلو فرض صدق عنوانها عليه لا بدّ من إخراجه من المفاخرة الممنوعة فى حال الإحرام لأنه لا يحتمل حرمة هذا النحو من المفاخرة مع ان الصحيحة فى مقام تفسير الفسوق و الخروج عن الجادة المستقيمة و هذا القسم من المفاخرة ليس من الفسوق و لا ينطبق عليه هذا

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۰۹

....

العنوان.

و يرد عليه ان منشأ عدم الاحتمال ان كان هو مجرد عدم الحرمة فى غير حال الإحرام فكثير من محرمات الإحرام لا يكون محرّما فى غير حال الإحرام بل ربما يكون مستحبا كالنظر فى المرآة و غيره و ان كان هو عدم انطباق عنوان الفسوق عليه.

فالروايتان ظاهرتان فى عدم كون المراد بالفسوق معناه اللغوى و العرفى الذى يرجع الى جميع المعاصى المخرجة للفاعل أو التارك عن حجر الشرع و الجادة المستقيمة الإلهية. و عليه فلا مانع من ان تكون المفاخرة بهذا النحو داخلة فى الفسوق المحرم فى حال الإحرام و ان لم تكن محرمة فى نفسها فتدبّر.

بقى الكلام فى هذا الأمر فى ثبوت الكفارة فيه و عدمه و ظاهر الجواهر مضافا الى عدم حكاية القول بالثبوت من أحد ادّعاء القطع بالعدم، لكن ذهب صاحب الوسائل إلى الثبوت حيث قال فى عنوان الباب الثانى من أبواب بقيّة كفارات الإحرام: باب انه يجب على المحرم فى تعمّد السباب و الفسوق بقرة و المحكى عن الحدائق أيضا الوجوب لكن فى صورة اجتماع السباب و الكذب لا عند انفراد كل منهما على الآخر.

و مستند الوجوب صحيحة سليمان بن خالد قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول:- فى حديث- و فى السباب و الفسوق بقرة و الرفث فساد الحجّ «۱».

و لا خفاء فى ظهورها فى ثبوت كفارة البقرة فى السباب و الفسوق و ظاهرها الثبوت فى كل واحد منهما مستقلّا و منفردا لا عند اجتماعهما سيّما على القول بان عطف الفسوق على السباب انّما هو من قبيل ذكر العام بعد الخاص الذى يوجد حتى فى الاستعمالات القرآنية كذكر الخاص بعد العام، فإنه على هذا التقدير مجال لاحتمال

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الثانى، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۱۰

....

مدخلیة الاجتماع بوجه.

نعم علی القول بان ظهور العطف فی المغایرة یقتضی ان یکون المراد بالفسوق هو الکذب لما مرّ فی بعض الروایات من تفسیره بخصوص الکذب مستشهدا بآیة النبإ، یمکن القول بمدخلیة الاجتماع فی الثبوت لکنه أیضا خلاف الظاهر و ما هو المتفاهم عند العرف.

و تظهر ثمرة الاحتمالین أیضا فی ثبوت الکفارة فی المفاخرة التی هی القسم الثالث من أقسام الفسوق فإنه علی التقدیر الأول تثبت الکفارة فیه بخلاف التقدیر الثانی و کیف کان فلا إشکال فی دلالة الروایة علی ثبوت الکفارة کما انها تدلّ علی عدم تحقق الفساد للحج بسبب الفسوق و ان الفساد انّما یترتب علی الرفث خلافا لما حکی عن المفید قدّس سرّه من ان الکذب مفسد للإحرام.

و فی مقابلها صحیحة الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث قال أ رأیت من ابتلی بالفسوق ما علیه؟ قال: لم یجعل اللّه له حدّا یستغفر اللّه و یلبّی «۱». قال فی الوسائل بعد نقل هذه الروایة: هذا محمول علی عدم التعمّد لما مرّ من عدم وجوب الکفارة علی غیر العامد إلّا فی الصّید.

هذا و لکن الظاهر عدم تمامیة هذا الحمل لأنّ ظاهر الروایة عدم تحقق جعل الحدّ من اللّه تعالی فی مورد الفسوق و هذا لا یلائم مع الجاهل الذی لا یکون خارجا عن دائرة الجعل علی تقدیره بل یکون الحکم مرفوعا و موضوعا فالروایة الدالة علی عدم الجعل ظاهرة فی عدم ثبوت الکفارة رأسا مضافا الی ان التعبیر بالابتلاء و الحکم بوجوب الاستغفار لا یلائمان مع الجهل فلا تنبغی المناقشة فی ظهور الروایة فی العدم

---

(۱) الوسائل، أبواب بقیة کفارات الإحرام، الباب الثانی، ح ۲.

[الحادی عشر: الجدال]

اشارة

الحادی عشر: الجدال و هو قول: لا و اللّه و بلی و اللّه، و کل ما هو مرادف لذلک فی أیّ لغة کان إذا کان فی المقام إثبات أمر أو نفیه، و لو کان القسم بلفظ الجلالة أو مرادفه فهو جدال، و الأحوط إلحاق سائر أسماء اللّه تعالی کالرحمن و الرحیم و خالق السماوات و نحوها بالجلالة، و امّا القسم بغیره تعالی من المقدسات فلا یلحق بالجدال (۱).

مطلقا، غایة الأمر وجوب الاستغفار و التلبیة التی لم یقل أحد بوجوبها.

و ذکر بعض الاعلام قدّس سرّهم ان الصحیح حمل صحیحة سلیمان بن خالد علی الاستحباب لصراحة صحیح الحلبی فی عدم الوجوب کما تحمل لذلک صحیحة علی بن جعفر علیه السّلام المرویة عن قرب الاسناد أیضا الدالة علی التصدّق بشیء علی الاستحباب فقد روی علی بن جعفر علیه السّلام عن أخیه موسی علیه السّلام و کفارة الفسوق شیء یتصدق به إذا فعله و هو محرم. و فی نسخة اخری: و کفارة الفسوق یتصدق به إذا فعله و هو محرم «۱».

أقول الظاهر انه لا مجال لحمل صحیحة سلیمان بن خالد علی الاستحباب بعد عدم کون التعبیر فیها بصیغة أفعل أو بالجملة لخبریة الواردة فی مقام بیان التکلیف و إفادة حکم إنشائی و ذلک لظهورها فی ثبوت الاشتغال الذی هو حکم وضعی و لا معنی فیه للحمل علی الاستحباب.

فالحق ان يقال بثبوت المعارضة فى البين و عدم إمكان الجمع الدلالى بين الصحيحين و حيث ان الشهرة العظيمة المحققة الفتوائية توافق صحيحة الحلبى فاللازم الأخذ بها و طرح الأخرى. نعم لا مجال للشبهة فى حسن الاحتياط و ان مقتضاه ذبح بقرة كما فى المتن.

(۱) قد وقع التعرّض فى هذا الأمر لجهات:

الجهة الاولى: فى أصل حرمة الجدال و كونه من محرّمات الإحرام و الظاهر انه

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الثانى، ح ۳.

....

لا ريب فيه نصّا و فتوى و الأصل فيه قوله تعالى فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِي الْحَجِّ بالتقريب المتقدم فى الفسوق.

الجهة الثانية: فى معنى الجدال المحرّم بعد كون معناه اللغوى و العرفى هو المخاصمة و المنازعة و قد ورد بهذا المعنى فى الكتاب فى مواضع متعددة مثل قوله تعالى وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ.

و لكن الروايات المستفيضة الواردة فى هذا المجال تدلّ على ان المراد من الجدال المحرّم فى الحج هو قول: لا و اللّه و بلى و اللّه و فى بعضها كلمة «إنّما» الدالة على الحصر و انه ليس الجدال غيره. و اللازم البحث فى ان المحرم هل هو نفس هذا القول على الإطلاق و فى كل مورد أو انه يحرم فى موارد خاصة فنقول:

انّه لا- شبهة فى عدم كون نفس التلفّظ بهذا اللفظ محرّما إذا لم يكن فى مقام الخصومة و النزاع بل و لا فى مقام إثبات أمر أو نفيه بحيث كان من قبيل الأذكار المستحبة التى يستحب التلفظ بها فكما ان التلفظ بكلمة لا إله إلّا اللّه- مثلا- مستحب كذلك التلفظ بهذا القول فى حال الإحرام يكون محرّما و ذلك لأنّه مضافا الى عدم فهم العرف من الروايات المفسّرة له بما ذكر ما يشمل هذه الصورة قد وقع التعبير عن الجدال بالحلف فى بعض الروايات الآتية و من الواضح ان الحلف أمر إنشائى يعتبر فيه القصد و لا يكفى مجرّد اللفظ الخالى عن قصد معناه فهذه الصورة خارجة قطعا.

كما انه لا شبهة فى كون القول المزبور فى مقام الخصومة و النزاع للإثبات و النفى جدالا و انه هو القدر المتيقن من معنى الجدال و لم يناقش فيه أحد.

إنّما الإشكال فيما إذا كان القول المزبور فى غير مورد المخاصمة بل واقعا فى مقام الجواب عن السؤال- مثلا- كما إذا سئل عنه هل أنت مجتهد فقال بلى و اللّه أو سئل عنه

....

هل تحبّ زيدا- مثلا- قال لا و اللّه بحيث لم تكن مخاصمة فى البين بل نفى أو إثبات مؤكّد باليمين المزبورة و مقرونا معها، فان قلنا بكون هذه الصورة أيضا جدالا فاللازم الالتزام بثبوت الحقيقة الشرعية للجدال مغايرة لما هو مقتضى المعنى اللغوى أو العرفى أو ان الاستعمال الشرعى يكون بهذه الكيفية، و ان لم نقل بثبوت الحقيقة الشرعية و ان لم نقل بكون هذه الصورة جدالا يصير الجدال المحرّم على المحرم بعض مصاديق الجدال اللغوى كما فى الفسوق.

يظهر من صاحب الغنية القول الأوّل حيث ان المحكى عنه انه قال بعد ذكر ان الجدال من محرّمات الإحرام: «و هو عندنا قول لا و اللّه و بلى و اللّه بدليل إجماع الطائفة و طريقة الاحتياط، و قول المخالف: ليس فى لغة العرب ان الجدال هو اليمين ليس بشىء لأنه ليس

يمتنع أن يقتضى العرف الشرعى ما ليس فى الوضع اللغوى كما تقوله فى لفظ الغائط» و مراده من المقيس عليه انه كما ان لفظ الغائط معناه اللغوى عبارة عن الأرض المنخفضة مع ان المراد منه فى الشريعة ما يخرج من الدّبر كذلك الجدال.

و يؤيّده بعض الروايات الظاهرة فى ان الجدال هى اليمين كما حكاه صاحب الغنيـة عن المخالف ففى صحيحة معاويـة بن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام بعد تفسير الجدال بقول الرجل لا و اللّه و بلى و اللّه قال: و اعلم ان الرجل إذا حلف بثلاثة ايمان و ولاء فى مقام واحد و هو محرم فقد جادل فعليه دم يهريقه و يتصدّق به، و إذا حلف يمينا واحدة كاذبة فقد جادل و عليه دم يهريقه و يتصدّق به قال: و سألته عن الرجل يقول: لا لعمرى و بلى لعمرى فقال: ليس هذا من الجدال و انّما الجدال قول الرجل لا و اللّه و بلى و اللّه «۱». و قرينة المقابلة تقتضى بأن المراد بالحلف بثلاثة أيمان هو الحلف صادقا و على أىّ حال

(۱) أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الأوّل، ح ۳.

....

فالروايـة ظاهرة فى ان اليمين هو الركن الاساسى فى معنى الجدال المحرّم على المحرم و مثلها موثقة أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال إذا حلف الرجل ثلاثة ايمان و هو صادق و هو محرم فعليه دم يهريقه و إذا حلف يمينا واحدة كاذبا فقد جادل فعليه دم يهريقه «۱». و ليس المراد اختصاص الجدال بصورة الكذب كما هو ظاهر.

الجهة الثالثة: هل يعتبر فى الجدال مضافا الى اليمين التى عرفت انّها الركن الاساسى فيه، اشتماله على احدى الكلمتين: لا و بلى أم يكفى فيه مجرد اليمين و لو كانت خالية عنهما، قولان: ظاهر المشهور هو الأوّل و المحكى عن صريح المحقق فى النافع و الشهيد فى الدروس هو الثانى و هو ظاهر المتن فان المراد بقوله و لو كان القسم بلفظ الجلالة أو مرادفه فهو جدال، هو القسم الخالى عن الكلمتين، و إلّا لا يكون مغايرا مع تفسيره للجدال بقول: لا و اللّه و بلى و اللّه كما هو ظاهر.

و يدلّ على ما هو المشهور، ظاهر الروايات الكثيرة المفسّرة للجدال بالقول المذكور المشتمل على احدى الكلمتين، فإنه لو لم يكن لهما مدخلية فى معنى الجدال لما كان وجه لذكرهما فى تعريفه خصوصا بعد ما عرفت من مغايرة معناه الشرعى للمعنى اللغوى و العرفى المقتضية للاقتصار على خصوص ماله الدخل فى معناه و عدم ذكر ما ليس له مدخلية.

و بالجملة لا شبهة فى ان ظاهر الروايات المفسرة بالقول المذكور، مدخلية إحدى الكلمتين خصوصا ما اشتمل منها على مثل كلمة «انّما».

لكنه ربما يقال بانّ مثل الروايتين المتقدمتين أنفا فى الجهة الثانية ظاهرة ان الجدال مجرد الحلف من دون مدخلية شىء من الكلمتين فيه حيث انّ مقتضاهما ان

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الأول، ح ۷.

....

الحلف بثلاثة أيمان ولاء صادقا جدال يترتب عليه الكفارة و بواحدة كاذبا أيضا كذلك.

و الحقّ انّ التأمل فيهما يقضى ببطلان هذا القول فإنّ صحيحة معاوية بن عمار قد اشتمل صدرها و ذيلها على تفسير الجدال بالقول

المخصوص و عليه فالمراد بالحلف الواقع فى الشرطيتين هو الحلف المعهود المذكور أوّلا المشتمل على احدى الكلمتين لا الحلف المطلق الشامل لما يكون غير مقرون بشىء منهما و يؤيده سؤال الراوى فى الذيل عن ان قول لا لعمرى و بلى لعمرى هل يكون جدالا أم لا، فإنه ظاهر فى ثبوت المفروغية عنده بالإضافة إلى مدخلية إحدى الكلمتين، غاية الأمر انه كان من المحتمل عنده ان تغيير القسم بالجلالة بالقسم المذكور أيضا يوجب تحقق الجدال فأجاب عليه السّلام بالنفى، و امّا الموثقة فلا تكون بصدد تفسير الجدال بل بصدد التفصيل فى الجدال الموجب للكفارة بين الصادق و الكاذب من جهة التعدد و عدمه و إلّا فاللازم الالتزام بعدم كون اليمين الصادقة جدالا أصلا إلّا إذا بلغت ثلاثا، و هو مع كونه مخالفا لسائر الروايات، لم يقل به أحد، فاللازم ان يقال بعدم كونهما فى مقام بيان معنى الجدال بل ذكره انّما هو تمهيد لثبوت الكفارة المترتبة عليه و التفصيل بين صورتى الصدق و الكذب.

ثم انّ لمعاوية بن عمّار صحيحة أخرى ظاهرها ما ذكرنا من كون المفروغ عنه عنده لزوم اشتمال الجدال على احدى الكلمتين قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل يقول لا لعمرى و هو محرم قال: ليس بالجدال انّما الجدال قول الرجل: لا و اللّه و بلى و اللّه، و امّا قوله: لا ها فإنما طلب الاسم و قوله: يا هناه فلا بأس به و امّا قوله: بل شانيك فإنّه من قول الجاهلية «۱».

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثانى و الثلاثون، ح ۳.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۱۶

....

و قد وقع شرح ذيل الرواية فى كلام العلّامة المجلسى قدّس سرّه فى كتاب: «ملاذ الأخيار فى فهم تهذيب الاخبار» قال ما لفظه: «قوله: لا ها، يمكن ان يكون المراد الحلف ب «لاه» و هو من أسمائه تعالى بل قال سيبويه أن الجلالة اشتقت منه فيكون المراد انّهم يطلبون به اسم اللّه تعالى و هو من الجدال، أو هو من الحلف و ليس من الجدال. و يمكن ان يكون «لا» حرف نفى و «ها» حرف تنبيه و المراد انّهم يوردون هذا مكان النداء بالاسم للتنبيه الى ان قال: و فى النهاية: ها مقصورة كلمة تنبيه للمخاطب يتبه بها على من يساق اليه الكلام و قد يقسم بها فيقال: لا ها اللّه ما فعلت أى لا و اللّه أبدلت الهاء من الواو.

و فيه أيضا: يا هنتاه اى يا هذه و فى المذكر هنّ و هنان و هنون و لك ان تلحقها الهاء لبيان الحركة فتقول يا هنه و ان تشبع الحركة فتصير ألفا فنقول يا هناه و قيل يا هنتاه يا بلهاء كأنها نسبت إلى قلّة المعرفة بمكايد الناس و شرورهم انتهى.

أقول: لما كانوا يذكرون يا هناه بمعنى يا فلان فى صدر الكلام مكررا كان مظنة لأن يتوهم انه قسم فأزال عليه السّلام ذلك الوهم.

قوله: لا- بل شانيك الظاهر انه كان لا أب لشانئك كما فى الدروس و قولهم لا أب لشانئك و لا أبا لشانئك أى لمبغضك قال ابن السكيت: «و هى كناية عن قولهم لا أبا لك» كذا ذكره الجواهرى. أقول لعلّ مراده انه أسند عدم الأب إلى مبغضة، و المراد نسبته إليه رعاية للأدب فيكون المراد بالخبر الحلف بهذا كان يقول لا أب لشانئك ان لم يكن كذا اى لا أب لك فآل بكثرة الاستعمال الى ما ترى.

و يمكن ان يكون المراد لا- أقسم بشىء هين، بل اقسم بشانيك و الشأنان العرقان المكتنفان بالرأس، فيكون القسم بعرقى رأسه الملزومين لحياته كما فى قولهم لعمرك،

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۱۷

....

أو يكون لا نفيا لما ذكره المخاطب و يكون حرف القسم فى شانئك مقدرا أو يكون المراد أنا شانئك و مبغضك ان لم يكن كذا و

اللّه يعلم».

الجهـة الرابعة: فى انه بعد عدم كفاية مجرد اليمين و لو بصـيغتها و هى قول: و اللّه فى تحقق الجدال و لزوم كونها مقرونة به كلمة «لا» أو «بلى» يقع الكلام فى لزوم اعتبار نفس احـدى هاتين الكلمتين أو يكفى بيان مؤدّاها و لو كلمـة اخرى مثل «ما فعلت» فى مقام النفى أو «فعلت» فى مقـام الإثبـات صـرّح فى الجواهر بالثـانى حيث قـال: «نعم لا يعتبر لفظ لا و بلى نحو قوله عليه السّـلام: انّما الطلاق: أنت طالق فإن صيغة القسم هو قول:

و اللّه و امّا لا و بلى فهو المقسوم عليه فلا يعتبر خصوص اللفظين فى مؤدّاه و لو بشـهادة الصـحيح المزبور بل تكفى الفارسـية و نحوها فيه و ان لم تكف فى لفظ الجلالة فتأمّل جيّدا».

و مراده بالصـحيحة ما رواه أبو بصير يعنى ليث بن البخترى قال: سألته عن المحرم يريد ان يعمل العمل فيقول له صاحبه و اللّه لا تعمله فيقول: و اللّه لأـعملنّه فيحـالفه مرارا يلزمه مـا يلزم الجـدال؟ قـال: لا انّما أراد بهـذا إكرام أخيه انما كان ذلک ما كان للّه عزّ و جلّ فيه معصية «۱».

و يرد عليه انّ مجرد كون صـيغة القسم هو قول: و اللّه كون الكلمتين هما المقسوم عليهما، لا يقتضـى عدم اعتبار خصوص اللفظين إلّا على تقـدير ثبوت كون الجـدال من مصـاديق اليمين، غايـة الأـمر أنهـا يمين واقعـة فى مقـام النفى و الإثبات مع انّک عرفت فى الجهة الثالثـة، ان الحلف و ان كـان ركنـا اساسـيا فى معنى الجـدال لكن مفهومه المسـتفاد من الروايات المتعـددة المفسـرة له هو اليمين التى تتعقب احدى الكلمتين و مقرونة

(۱) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الثانى و الثلاثون، ح ۷.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۱۸

....

بتقـدم أحد اللفظين، و عليه فلا يجوز التعدّى عن ظاهر تلک الروايات فى مدخلية نفس اللفظتين فى المعنى الشـرعى للجدال المركب منها و من اليمين، و امّا التشبيه بقوله عليه السّـلام انما الطلاق أنت طالق فيرد عليه انّ التوسـعة فيه انّما هى لأجل قيام الـدليل على جواز توكيل الغير فى إجراء صيغته و لو مع عدم حضور الزوجة و على جواز طلاق الزوج الغائب الذى لا يمكن فيه الخطاب بقوله أنت ففى الحقيقـة قيـام الـدليل صـار موجبا للحكم بعـدم انحصار صـيغته الطلاق بما ذكر و لم يقم فى المقام دليل على التوسـعة حتى يرفع اليد بسببه عن ظاهر الروايات المفسرة كما هو ظاهر.

و امّا الصـحيحة فربما يسـتدلّ بها على ان الجدال مطلق الحلف باللّه تعالى و ما يسـمى يمينا و ان لم تكن مشتملة على احدى الكلمتين أصـلا فضـلا عن عـدم كفايـة ما يؤدّى مفادهما نظرا الى ان تعليل نفى الجـدال بأنه انّما أراد إكرام صاحبه دون فقد الصـيغتين أوضـح شاهد على انه لو لا إرادة الإكرام لثبت الجدال بمطلق و اللّه كما هو المفروض فى السؤال.

و لكن صاحب الجواهر قـدّس سـرّه أجاب عن هذا الاسـتدلال، بان التعليل فى الصـحيح المزبور لا ينافى وجود علّة أخرى، و مراده انه يكفى فى جانب النفى عدم وجود شـىء ممّا له مدخلية فى الإثبات بخلاف الإثبات الذى يحتاج الى تحقق جميع ماله المدخلية فتعليل النفى بنفى واحد من ذلک لا ينافى وجود علّة أخرى.

و يرد عليه هنا نفس هـذا الجواب، و ان التعليل لا يقتضـى ما اسـتفاده من عـدم اعتبار خصوص اللفظين فى مؤدّاة على ان الصـحيحة لا تكون فى مقـام تفسـير الجـدال حتى يكون لهـا إطلاق بل فى مقام بيان ان الحلف الاكرامى لا مانع منه و لا يترتب عليه ما يترتب على الجدال من الكفارة و الظاهر ان المراد من قوله- ما كان للّه فيه معصية- هو

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۱۹

[مسألة ۲۴- لو كان فى الجدال صادقا فليس عليه كفارة]

مسألة ۲۴- لو كان فى الجدال صادقا فليس عليه كفارة إذا كرّر مرتين و فى الثالث كفارة و هى شاة، و لو كان كاذبا فالأحوط التكفير فى المرّة بشاة و فى المرّتين ببقرة و فى ثلاث مراتب بدنة بل لا يخلو عن قوّة (۱).

الجدال المشتمل على احدى الكلمتين الذى يكون محرّما.

و كيف كان فالظاهر اعتبار خصوص اللفظين و منه يظهر ان مثل الفارسية لا يكفى و ان كان مطابقا لمعناه و مرادفا له حقيقة لأن ظاهر الروايات اعتبار نفس القول المزبور و من خصوصياته، العربية و لا دليل على التعدّى إلى سائر اللغات. نعم مقتضى ما ذكرنا من ان اعتبار يكون واقعا فى مقام النفى أو الإثبات ان يكون المحرم عارفا بهذه الخصوصية و ان لم يكن عالما باللغة العربية بوجه. كما ان مما ذكرنا ظهر ان تبديل لفظ الجلالة بسائر أسماء اللّه تعالى كالمذكورات فى المتن يقدح فى تحقق الجدال، فضلا عن القسم بغيره تعالى من المقدسات فى الشريعة كالقرآن و الرسول و الأئمة عليهم السّلام.

(۱) يقع الكلام فى هذه المسألة فى مقامين:

المقام الأول: فى حكم الجدال الصادق من جهة ثبوت الكفارة فيه و عدمه و قد استفاضت الروايات الدالة على عدم الثبوت إذا لم يتجاوز عن مرتين و الثبوت إذا تجاوز عنهما و انّها هى شاة و قد تقدمت فى تفسير الجدال صحيحة معاوية بن عمار و موثقة أبى بصير الظاهرتين فى ترتب الكفارة على ما إذا بثلاثة أيمان صادقا و انّها لا تترتب على الأقل من الثلاث و من هذه الروايات صحيحة محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام قال سألته عن الجدال فى الحج فقال: من زاد على مرّتين فقد وقع عليه الدّم، فقيل له: الذى يجادل و هو صادق؟ قال عليه شاة و الكاذب عليه بقرة «۱».

و منها صحيحة الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث قال: قلت: فمن ابتلى

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الأول، ح ۶.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۲۰

....

بالجدال ما عليه؟ قال: إذا جادل فوق مرّتين فعلى المصيب دم يهريقه و على المخطئ بقرة «۱».

و منها غير ذلك من الروايات الدالة عليه.

لكن فى مقابلها اطلاقان:

أحدهما إطلاق ما دلّ على ثبوت الشاة فى الجدال من دون فرق بين الثلاث و غيره و هى صحيحة سليمان بن خالد قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول فى الجدال شاة الحديث «۲».

ثانيهما إطلاق ما دلّ على عدم ثبوت الكفارة فى الجدال كذلك و هى صحيحة يونس بن يعقوب قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم يقول: لا و اللّه و بلى و اللّه و هو صادق، عليه شىء؟ قال: لا «۳».

لكن الروايات المفصّلة مقيدة لكلا الإطلاقين و شاهدة لحمل الإطلاق الأول على الثلاث و الثانى على الأقل كما لا يخفى.

المقام الثانى: فى حكم الجدال الكاذب و المشهور فيه بين الأصحاب كما فى الجواهر بل قيل انه لا خلاف يعتدّ به فيه، هو التفصيل

المذكور فى المتن الذى جعله مقتضى الاحتياط الوجوبى بل نفى خلوّه عن القوة و هو انّ فى المرّة الأولى، شاة و فى المرة الثانية، بقرة و فى المرّة الثالثة بدنة، و لكن لا يستفاد من النصوص التى بأيدينا هذا التفصيل بل يدلّ عليه فقه الرّضا و المحكى من رسالة على بن بابويه التى كان

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الأول، ح ۲.

(۲) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الأول، ح ۱.

(۳) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الأول، ح ۸.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۲۱

....

الأصحاب قد رجعوا إليها عند إعواز النصوص لكن فقه الرضا لم يثبت اعتباره بل لم يثبت كونه رواية حتى ينجبر ضعفه فى مثل المقام بموافقة فتوى المشهور، و الرسالة المذكورة انما كانت مرجعا عند إعواز النصوص مع ان النصوص فى المقام موجودة، بل كثيرة، و لا بدّ من ملاحظتها فنقول:

امّا ثبوت الشاة فى المرّة الأولى فيدلّ عليه مضافا الى إطلاق صحيحة سليمان بن خالد الدالّ على ان فى الجدال شاة، صحيحة معاوية بن عمار و موثقة أبى بصير المتقدمتان الظاهرتان فى التفصيل بين الجدال الصادق و الجدال الكاذب و انه يكون ثبوت كفارة الدم فى الأوّل فيما إذا حلف بثلاثة ايمان و فى الثانى بيمين واحدة.

نعم مقتضى إطلاق رواية أخرى لأبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: إذا جادل الرّجل و هو محرم فكذب متعمّدا فعليه جزور «۱»، ثبوت الجزور فى المرة الأولى أيضا لكن حيث انّ الرواية قد رواها الشيخ بإسناده عن العباس بن معروف و فى هذا الإسناد أبو المفضّل و ابن بطة و هما ضعيفان فلا تصلح الرواية للاستناد إليها و لا تكون شهرة جابرة فى هذا الفرض فاللازم الحكم بثبوت الشاة.

و امّا المرة الثانية فمقتضى إطلاق صحيحة سليمان بن خالد ثبوت شاتين فيها لدلالتها على ثبوت الشاة عند تحقق طبيعة الجدال و المرة الثانية جدال آخر يترتب عليه شاة كالمرة الأولى، و ليس مثل المقام من الأحكام الوضعية داخلا فى بحث التداخل و عدمه كما هو ظاهر.

نعم يدلّ على ثبوت البقرة فى المرة الثانية ما رواه العياشى فى تفسيره عن إبراهيم بن عبد الحميد عن أبى الحسن موسى عليه السّلام قال: من جادل فى الحج فعليه إطعام ستة

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الأول، ح ۹.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۲۲

....

مساكين لكل مسكين نصف صاع ان كان صادقا أو كاذبا فان عاد مرتين فعلى الصادق شاة و على الكاذب بقرة لأنّ اللّه تعالى قال فَلا رَفَثَ و لا رفث و لا فسوق و لا جدال فى الحج. الرفث الجماع و الفسوق الكذب و الجدال قول لا و اللّه و بلى و اللّه و المفاخرة «۱».

بتقريب ان الرواية و ان كانت مرسلة من حيث السند و معرضا عنها من حيث المفاد من جهات مختلفة إلّا انّه يمكن ان يقال بان قوله: و على الكاذب بقرة أى فى المرة الثانية مجبور باستناد المشهور اليه و موافقته للشهرة الفتوائية كما فى الجواهر و لا يعارضها رواية أبى

بصير الدالّة بإطلاقها على ثبوت الجزور فى المرة الثانية أيضا بعد ما عرفت من ضعفها و عدم الانجبار لها فى هذه الجهة.

و اما المرة الثالثة فمقتضى طائفة من الروايات ثبوت البقرة فيها مثل صحيحة محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام قال سألته عن الجدال فى الحج فقال: من زاد على مرّتين فقد وقع عليه الدّم فقيل له: الذى يجادل و هو صادق؟ قال عليه شاة و الكاذب عليه بقرة «۲».

و صحيحة الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث قال قلت فمن ابتلى بالجدال ما عليه؟ قال إذا جادل فوق مرّتين فعلى المصيب دم يهريقه و على المخطئ بقرة «۳».

و مقتضى إطلاق رواية أبى بصير ثبوت الجزور فى هذه المرّة أيضا و هى فى هذه الجهة موافقة لفتوى المشهور و ان كان تعبيرهم انّما هو بالبدنة و تعبير الرواية بالجزور و بينهما الفرق من بعض الجهات.

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الأوّل، ح ۱۰.

(۲) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الأوّل، ح ۶.

(۳) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الأوّل، ح ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۲۳

....

كما ان مقتضى إطلاق صحيحة سليمان بن خالد ثبوت ثلاث شياة فى هذه المرتبة.

و- ح- ان قلنا بعدم كون الشهرة الفتوائية جابرة لضعف السند بوجه فاللازم ان يقال بثبوت شاتين فى المرة الثانية و ثبوت البقرة فى المرة الثالثة لعدم حجيّة مرسلة العياشى هناك و عدم اعتبار رواية أبى بصير هنا و إطلاق الصحيحة يقيد بالطائفة الدالة على ثبوت البقرة فى خصوص المرّة الثالثة و هذا هو الذى اختاره بعض الاعلام قدّس سرّهم.

و ان قلنا بكون الشهرة الفتوائية جابرة فاللازم الالتزام فى المرة الثالثة بثبوت الجزور بعد الالتزام بكون الشهرة المزبورة جابرة لضعف سند رواية أبى بصيرة و قادحة فى الطائفة الدالة على ثبوت البقرة و موجبة لحمل إطلاق رواية أبى بصير على خصوص المرة الثالثة لعدم ثبوت الجزور فى غيرها و الالتزام بكون الشهرة مؤثرة بهذا المقدار مشكل و لأجله يشكل الفتوى على طبقها خصوصا بعد ما عرفت من اختلاف تعبير الرواية و تعبير المشهود و عليه فمقتضى الاحتياط الوجوبى فى هذه المرة الجزور، كما ان تأثير الشهرة فى المرة الثانية فى جبران ضعف سند المرسلة و حذف الأحكام الكثيرة المذكورة فيها مضافا الى اضطراب متنها لعدم كون الآية الشريفة التى استشهد بها فيها دالة على مسألة الكفارة بوجه لأن مفادها مجرد حرمة العناوين الثلاثة المذكورة فيها فى الحج و امّا ترتب الكفارة فلا اشعار فيها إليه أصلا، مشكل أيضا بل مقتضى الاحتياط الوجوبى، ثبوت البقرة فيها و لو أريد الاحتياط التام فاللازم الجمع بين البقرة و الجزور فى المرة الثالثة و بين البقرة و الشاة بل الشاتين فى المرة الثانية.

و امّا ما أفاده المحقق النائينى قدّس سرّه فى مناسكه من ان مقتضى الاحتياط الكامل ثبوت البدنة فى الكاذب مطلقا و فى جميع المراتب، فيرد عليه انه لا وجه لذلك، فإن

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۲۴

....

رواية أبى بصير ان كانت معتبرة، يجب الفتوى على طبقها و ان لم تكن معتبرة فلا وجه للحكم بالجزور فى المرة الأولى بعد كون

مقتضـى إطلاق صحيحة سليمان بن خالد و دلالة روايات خاصة ثبوت الشاة و كذا فى المرة الثانية بعد كون مقتضاه ثبوت شاتين و لم ينهض دليل على كفايـة الجزور عن الشاة فى صورة تعيّنها و ان كان الجزور أكثر قيمـة و أعظم نفعا مع ان رفع اليـد عن الطائفـة الدالّة على ثبوت البقرة فى المرة الثالثة مع كونها روايات صـحيحة كيف يكون مقتضـى الاحتياط فالظاهر ان مقتضى الاحتياط التام ما ذكرنا لا ما أفاده قدّس سرّهم.

نعم ذكر صـاحب الجواهر فى ذيل كلامه فى بحث الجـدال الـذى يأتى التعرّض له إن شاء اللّه تعالى فى بحث تخلل التكفير انه ان لم يكن إجمـاع أمكن كون المراد من النص و الفتوى وجوب الشـاة بـالمرّة ثم هى مع البقرة بـالمرتين ثم هما مع البدنـة فى الثالث إلّا ان يكون قد كفّر عن السابق فتجب البقرة خاصة أو البدنة.

و ظـاهره دلالـة نفس النصّ و الفتوى على ذلـك مع قطع النظر عن الاحتياط الـذى عرفت و لكن سـيأتى الكلام فيه عنـد ذلك البحث فانتظر.

«تتميم» هل يعتبر فى الجـدال الصادق الـذى تترتب الكفارة على المرتبـة الثالثة منه على ما عرفت التتابع و وقوع الثلاث متواليات و فى مورد واحـد و موضوع فـأرد، بـأن كـان الإثبـات فى الجميع راجعـا إلى شـىء واحـد و النفى فى الجميع أيضـا كـذلك، أم لا يعتبر بل الملاك مجرد الجدال الصادق ثلاث مرّات من دون فرق بين صورتى التوالى و عدمه و بين صورتى وحدة الموضوع و تعدّده.

قال فى الجواهر بعد نقل الميل إلى الأوّل عن بعض متأخرى المتأخرين و انه حكاه

....

عن العمانى: إلّا انه نادر يمكن دعوى اتفاق الأصـحاب على خلافه خصوصا بعد ان كان المحكى عنه يعمّ الصادق و الكاذب قال: من حلف ثلاث ايمان بلا فصل فى مقام واحد فقد جادل و عليه دم. و لم يفصل.

و كيف كان فظاهر بعض الروايات المتقدمـة كصـحيحة معاويـة بن عمّار و روايـة أبى بصـير عن أحدهما عليهما السّـلام قال إذا حلف بثلاث ايمان متعمـدا متتابعات صادقا فقـد جادل و عليه دم، و إذا حلف بيمين واحـدة كاذبا فقد جادل و عليه دم «۱»، هو اعتبار التتابع بل و وقوعها فى مقام واحد، و لكن جملة من الروايات الواردة فيه المتقدمة خالية عن شيء من القيدين.

قال فى الجواهر ما حاصـله: ان قاعـدة الجمع بين الإطلاق و التقييـد و ان كانت تقتضـى حمل المطلق على المقيّـد إلّا ان قوّة النصوص المطلقـة على وجه لاـ تكافئها المقيـدة توجب الأخـذ بالمطلقـة و حمل المقيـدة على ارادة كونها أحـد الأفراد أو على إرادة بيان اتحاد الجدال و تعدده بالنسبة إلى المجادل فيه و نحو ذلك.

و مراده من قاعـدة الجمع بين الإطلاق و التقييـد هنا بعـد كونهما مثبتين هو ان مفهوم النصوص المقيـدة يقيـد إطلاق منطوق النصوص المطلقـة كمـا ان مراده من قـوة النصوص المطلقـة هو اعتضادهـا بـالفتوى و الشـهرة المحققـة و- ح- يرد عليه انه ان كـان المراد كون الشـهرة مرجّحـة لإحـدى الطائفتين المتعارضتين على الأخرى فالجواب انّ المطلق و المقيد ليسا من الخبرين المتعارضـين أو المختلفين الذى هو الموضوع فى الاخبار العلاجيّة مثل مقبولة ابن حنظلة لثبوت الجمع الدلالى بينهما فاللازم ان يقول امّا بكون الشهرة المذكورة قرينة على عدم ثبوت المفهوم للقضية الشرطية هنا لأن ثبوت

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الأوّل، ح ۴.

....

المفهوم لها انّما هو بالظهور و القرينة المذكورة شاهدة على خلافه فلا مفهوم لها هنا.

و امّا ان يقول بأنّ إعراض المشهور عن النصوص المقيدة صار موجبا لسقوطها عن الحجّية و الاعتبار فلا يكون فى البين إلّا النصوص المطلقة.

و التحقيق انه لا إشكال فى عدم اعتبار القيدين بناء على عدم ثبوت المفهوم للقضية الشرطية كما اخترناه فى المباحث الأصولية لعدم التنافى بين الطرفين بعد كونهما مثبتين.

و امّا بناء على ثبوت المفهوم فقد أفاد بعض الاعلام قدّس سرّهم بأنه لا دلالة له على عدم ثبوت الكفارة مع انتفاء أحد القيدين نظرا الى ان الشرط إذا كان متعدّدا أى مركّبا تدلّ القضية بالمفهوم على نفى الحكم عند نفى أحدهما كما إذا قال: إذا جاء زيد من السفر و كان مجيئه فى يوم الجمعة افعل كذا فلو فرض انه جاء فى يوم السبت ينتفى الحكم بنفى الشرط كما إذا كان الشرط واحدا.

و إذا كان الشرط غير متعدد بل كان أحدهما مقيّدا بالآخر كما إذا قال إذا جاء زيد فى يوم الجمعة بحيث كان الشرط هو المجىء المقيّد بيوم الجمعة، فلا تدلّ القضية إلّا على انتفاء الحكم عند نفى المجىء و لا دلالة على الانتفاء عند نفى خصوص القيد بل القضية ساكتة عن ذلك، و لذا استشكل جماعة فى التمسك بمفهوم آية النبأ لحجية خبر العادل نظرا الى ان المفهوم عدم مجىء الفاسق بالنبإ لا مجىء غير الفاسق به، و روايات المقام من هذا القبيل نعم لا بدّ من الالتزام بترتب فائدة على ذكر القيد و لعلّ الفائدة فى المقام هو التعرّض للفرد الخفى حيث ان المرتكز فى أذهان الناس خصوصا العوام منهم، ان المرة الثانية تأكيد للمرة الأولى و لا يرون ذلك تأسيسا و الروايات دلّت على انّ المعتبر تعدد الحلف و ان كان ولاء و واردا فى موضوع واحد.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۲۷

[مسألة ۲۵- لو جادل بكذب فكفّر ثم جادل ثانيا]

مسألة ۲۵- لو جادل بكذب فكفّر ثم جادل ثانيا فلا يبعد وجوب شاة لا بقرة، و لو جادل مرّتين فكفّر ببقرة ثم جادل مرّة أخرى فالظاهر ان كفارته شاة، و لو جادل فى الفرض مرّتين، فالظاهر أنّها بقرة لا بدنة (۱).

[مسألة ۲۶- لو جادل صادقا زائدا على ثلاث مرّات، فعليه شاة]

مسألة ۲۶- لو جادل صادقا زائدا على ثلاث مرّات، فعليه شاة، نعم لو كفّر بعد الثلاث ثم جادل ثلاثا فما فوقها يجب عليه كفارة أخرى، و لو جادل كاذبا عشر مرات أو الزيادة فالكفارة بدنة نعم لو كفر بعد الثلاثة أو الزيادة ثم جادل تكرّرت على الترتيب المتقدم.

و قد ظهر من جميع ما ذكرنا انه لا مجال للحكم باعتبار التوالى و الورود فى مقام واحد أصلا كما هو المفتى به عند الأصحاب مع كون الروايات بمرئى و مسمع منهم.

(۱) قال فى الجواهر فيما يتعلق بهاتين المسألتين ما لفظه: «و المحكى عن صريح جماعة من غير خلاف يظهر فيه: انّه انما تجب البقرة بالمرّتين و البدنة بالثلاث إذا لم يكن كفّر عن السّابق فلو كفّر عن كل واحدة فالشاة ليس إلّا أو ثنتين فالبقرة، و الضابط اعتبار العدد السابق ابتداء أو بعد التكفير فللمرة شاة و للمرتين بقرة و للثلاث بدنة على معنى انه لو حلف يمينا كاذبة فكفّر لها بشاة ثم الثانية و كفّر لها بشاة أيضا ثم الثالثة، اما إذا لم يكفّر و كانا اثنتين فبقرة أو ثلاثا فبدنة و لو كنّ أزيد من ثلاث و لم يكن قد كفّر فليس إلّا بدنة واحدة و كذا فى ثلاث الصدق. قلت ان لم يكن إجماع أمكن كون المراد من النص و الفتوى وجوب الشاة بالمرة ثم هى مع البقرة بالمرتين ثم هما مع البدنة فى الثلاث إلّا أن يكون قد كفّر عن السابق فتجب البقرة خاصة أو البدنة كما انه يمكن ان يقال ان الشاة فى

ثلاث الصدق دون ما دونه امّا ما زاد فان بلغ الثلاث وجب شاة أخرى و ان لم يكن قد كفر عن الأوّل و إلّا فليس إلّا الشاة الاولى و كذا الكلام فى ثلاثة الكذب الشاة و البقرة و البدنة و هكذا فتأمّل جيدا».

و قد ذكر بعض الاعلام قدّس سرّهم بعد نقل كلا القولين انه لا يمكن المساعدة على شىء

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۲۸

....

منهما و قال فى بيانه ما يلخّصه ان المستفاد من مثل صحيحة سليمان بن خالد ثبوت الشاة لكل جدال و مقتضى إطلاقها انه لا فرق بين الصّادق و الكاذب و كذا بين المرّات خرجنا عنه فى الحلف الصادق بالإضافة إلى المرّة الاولى و الثانية حيث انه لا يجب فيهما شىء.

و امّا فيما زاد على مرّتين فالواجب هى الشاة و مقتضى الإطلاق وجوبها فى المرة الرابعة و الخامسة و هكذا و لا وجه لاحتساب كل ثلاث ثلاث بل العبرة بفوق اثنين و كذا مقتضى الإطلاق انه لا فرق بين التكفير سابقا و عدمه لأن كل جدال موضوع للحكم و امّا الحلف الكاذب فالأوّل فيه شاة و الثانى فيه شاة أخرى على المختار عندنا من دون فرق بين ما إذا كفّر عن الأول أم لا، و تجب البقرة فى الثالث على المختار عندنا كذلك و لا يختص الحكم بالثلاث بل موضوع الحكم ما زاد على الاثنين فتثبت البقرة فى الثالث و كذلك فى الرابع و الخامس و هكذا و لا دليل على احتساب كل ثلاث لما عرفت من مقتضى العمل بالروايات و لا إجماع فى المقام على الخلاف.

أقول امّا فى الجدال الكاذب فمقتضى التأمل فى الروايات ما أفاده صاحب الجواهر بالإضافة إلى المرة الثانية و الثالثة فإنه لا شبهة بمقتضى الإطلاق و الروايات الخاصة المتقدمة فى ثبوت الشاة فى المرة الأولى و كذا مقتضى ما رواه العياشى الذى هو الدليل الوحيد المتعرض للمرة الثانية فى الجدال الكاذب بقوله عليه السّلام: فان عاد مرّتين فعلى الصادق شاة و على الكاذب بقرة. ان ثبوت البقرة انما يكون موضوعه العود و تكرار الجدال الكاذب و امّا ما ترتب على الجدال الأوّل من الشاة فهو باق بحاله و عليه يكون فيما إذا لم يكفّر عن الأوّل الشاة و البقرة، غاية الأمر ان الشاة ترتبط بالأوّل و البقرة بالثانى و ليس معنى الرواية ثبوت البقرة مع عدم التكفير بشاة كما فى قوله تعالى

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۲۹

....

فى آية الصيد «وَ مَنْ عٰادَ فَيَنْتَقِمُ اللّٰهُ مِنْهُ» حيث ان معناه لا يرجع الى ان العود يترتب عليه الانتقام و لا يجب معه الكفارة الثابتة قبل العود.

و كذا مقتضى رواية أبى بصير المتقدمة المنجبرة بالشهرة الدالة على ان المحرم إذا جادل فكذب متعمدا فعليه جزور، ثبوت الجزور فى مطلق الجدال الكاذب، غاية الأمر عروض التقييد للإطلاق بالإضافة إلى المرة الاولى و كذا المرة الثانية، و امّا بالإضافة إلى المرة الثالثة فتدلّ على ثبوت الجزور فى المرة الثالثة من دون فرق بين تحقق التكفير بالإضافة إلى المرتين السابقتين و عدمه. فإذا لم يتحقق، فاللازم ثبوت الشاة و البقرة و البدنة غاية الأمر ان الاولى للأولى و الثانية للثانية و الثالثة للثالثة كما افاده صاحب الجواهر قدّس سرّه و امّا بالإضافة إلى المرات اللاحقة على الثالثة فظاهر ذيل كلامه جريان حكم الثلاث الأولى فيه، يعنى يكون فى الرابعة الشاة و فى الخامسة البقرة و فى السادسة البدنة، و هكذا، مع ان مقتضى إطلاق رواية أبى بصير، ثبوت البدنة فى الثالثة و ما بعدها فكما انّ فى الثالثة بدنة يكون فى الرابعة أيضا بدنة و فى الخامسة أيضا كذلك و هكذا و لا فرق بين تخلل التكفير و عدمه فلو كنّا نحن و الروايات و لم يكن هنا إجماع و قلنا بانجبار رواية العياشى و كذا رواية أبى بصير لكان مقتضاها ما ذكرنا هذا فى الجدال الكاذب.

و اما الجدال الصادق فمقتضى ما فى المتن تبعا للمشهور بل للمجمع عليه احتمالا أن تكرر الكفارة فيه انّما يتحقق بالثلاث بعد التكفير نظرا الى ان الكفارة توجب انّ الواقع كأنّه لم يتحقق و لم يقع كما يناسبه معناها بحسب اللغة الذى هو عبارة عن الستر و الإخفاء و لذا يطلق على الزارع الكافر كما فى الكتاب العزيز نظرا إلى أنه يستر البذر فى بطن الأرض و جوفها كما ان إطلاق عنوان الكافر على الكافر فى مقابل المسلم انّما

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۳۰

....

هو لأجل كونه ساترا للحق و الواقع.

و كيف كان مقتضى كلام المشهور ان موجب التكرّر انّما هو الثلاث بعد التكفير فإذا جادل صادقا و لو عشر مرات من دون ان يكفر أصلا لا- يجب عليه إلّا كفارة واحدة و إذا كفّر بعد الثلاث الأوّل فالموجب للتكرّر هو الثلاث الثانى و إذا كفّر بعده فالموجب هو الثلاث الثالث و مع عدم تخلل التكفير لا تجب إلّا واحدة.

و مقتضى ما أفاده صاحب الجواهر قدّس سرّه فى كلامه المتقدم هو ان الاعتبار بالثلاث، سواء تحقق التكفير أم لم يتحقق فإذا لم يكفر عن الثلاث الأول يكون فى الثلاث الثانى كفارتان إحداهما للأول و الثانية للثانى هكذا فى الثلاث الثالث.

و مقتضى ما ذكره بعض الاعلام قدّس سرّهم انّ الملاك هو تحقق عنوان الزيادة على الاثنين و عنوان فوقهما و لازم ذلك بعد تقييد إطلاق صحيحة ابن خالد الدالة على ثبوت الكفارة فى مطلق الجدال و إخراج المرة الأولى و كذا المرة الثانية منه، ترتب الكفارة على العنوان المذكور الذى يكون أول مصاديقه المرة الثالثة، و عليه فكما انه فيها شاة كذلك فى المرّة الرابعة و كذا فى المرّة الخامسة و هكذا بمعنى ثبوت الشاة فى كل مرّة من الثلاث و ما بعدها و يحتمل ضعيفا ان يكون مراده عدم التكرار أصلا من دون فرق بين ما إذا كفّر بعد الثلاث و ما إذا لم يكفّر.

و التحقيق بناء على الطريق الذى سلكناه انّ الدليل فى المقام لو كان منحصرا بما ورد فى اليمين الثالث فى الجدال الصادق، من الروايات المتقدمة، لأمكن الذهاب الى ما أفاده صاحب الجواهر لكن صحيحتى الحلبى و محمد بن مسلم المتقدمتان و ان قلنا بثبوت الاعراض عنهما فى اليمين الكاذبة لدلالتهما على ثبوت البقرة فى الثالثة على خلاف المشهور إلّا أنه لم يتحقق الاعراض عنهما بالإضافة إلى الجدال الصادق فى

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۳۱

[مسألة ۲۷- يجوز فى مقام الضرورة لإثبات حق]

مسألة ۲۷- يجوز فى مقام الضرورة لإثبات حق أو إبطال القسم بالجلالة و غيرها (۱).

الزائد على اثنين و عليه تكون الصحيحتان مفسرتين لما وقع فيه التعبير بالثلاث، و مقتضاهما ان الملاك فى ثبوت الكفارة ليس هو عنوان الثلاث و الخصوصية الموجودة فيه بل الملاك هو عنوان الزيادة على الاثنين و الفوقية المضافة إليهما و- ح- لا بدّ من ملاحظة ان من جادل أربع مرّات- مثلا- هل يتحقق منه مصداقان للعنوان المذكور كما انه قد تحققت مصاديق أربعة لطبيعة الجدال و ماهيته أو لا يكون فى البين إلّا مصداق واحد.

و الظاهر الذى يساعده فهم العرف هو الثانى فإنه لو أمر المولى عبده بان يجيئه بأزيد من رجلين فلا فرق فى تحقق الموافقة و حصول الطاعة بين ان يجيء بثلاثة أو بأربعة أو بخمسة أو بأزيد و ليس فى الأربعة موافقتان و فى الخمسة موافقات ثلاث و هذا من دون فرق

فى المقام بين تخلل التكفير و عدمه فان كون الكفارة موجبة لصيرورة ما وجد و تحقّق كان لم يوجد و لم يتحقق، أمر يحتاج الى دليل، و مع عدمه يكون مقتضى الإطلاق عدم الفرق فى ذلك.

و قد ظهر من ذلك انّ الجمود على مقتضى الروايات مع غمض النظر عن الفتاوى يقتضى الالتزام بعدم ثبوت كفارة واحدة فى الجدال صادقا ثلاثا كان أو أزيد تخلّل التكفير أو لا، و قد مرّ انه يحتمله ضعيفا كلام بعض الاعلام قدّس سرّهم المتقدم.

(۱) حكى عن الدروس و غيرها انه استقرب الجواز و انتفاء الكفارة فيما لو اضطر الى اليمين لإثبات حق أو نفى باطل و الظاهر انه ليس المراد من الحقّ مثل الدين الذى له على الغير فى مقابل الباطل بهذا المعنى بل المراد من الحق و الباطل ما يرتبط بالشرع من الأمور الاعتقادية و الأحكام العملية و أشباههما و الدليل على الجواز انصراف أدلّة

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۳۲

[الثانى عشر: قتل هوامّ الجسد]

الثانى عشر: قتل هوامّ الجسد من القمّلة و البرغوث و نحوهما، و كذا هوامّ جسد سائر الحيوانات، و لا يجوز إلقائها من الجسد، و لا نقلها من مكانها الى محلّ تسقط منه، بل الأحوط عدم نقلها الى محلّ يكون معرض السقوط، بل الأحوط الأولى ان لا ينقلها الى مكان يكون الأوّل أحفظ منه، و لا يبعد عدم الكفارة فى قتلها لكن الأحوط الصدقة بكفّ من الطعام (۱).

حرمة الجدال على المحرم عن مثل هذا الجدال المؤثّر فى إثبات الحق و إبطال الباطل و امّا رواية أبى بصير المتقدمة الدالة على الجواز فيما إذا كان المقصود منه إكرام أخيه فلا دلالة لها على الجواز فى المقام بلحاظ قوله فى الذيل: «امّا ما كان فيه معصية» فلا بناء على المعنى الذى ذكرنا للذيل نعم لو كان المراد منه تخصيص الجدال المحرّم بما كان فيه معصية كالكذب و الغيبة و نحوهما يمكن الاستدلال بها- ح- لكن لازمة عدم حرمة الجدال مطلقا على المحرم مع ان المفروض ثبوتها و ترتب الكفارة فى مطلقه مع الخصوصيات المتقدمة فتدبر جيدا.

(۱) فى هذا الأمر مباحث:

المبحث الأوّل: فى قتل القمّلة و المنسوب الى المشهور عدم جوازه على المحرم.

نعم اقتصر جماعة من القدماء على حرمة الإلقاء من دون التعرّض للقتل و لكن الظاهر عدم كون مرادهم جواز القتل. نعم صريح ما حكى عن ابن حمزة التفصيل بين القتل و الإلقاء عن الجسد بجواز الأوّل دون الثانى.

و يدلّ على القول المشهور روايات دالة بالخصوص أو العموم على الحرمة مثل:

صحيحة زرارة قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام هل يحكّ المحرم رأسه و يغتسل بالماء قال: يحكّ رأسه ما لم يتعمد قتل دابة الحديث «۱». و من الظاهر انّ الدابة التى يمكن ان

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و السبعون، ح ۴.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۳۳

....

يتعمّد قتلها بالحكّ ليست إلّا القملة التى تتولد و تتكون فى الجسد فالرواية ظاهرة فى حرمة قتل القمّلة مع التعمد.

و معتبرة أبى الجارود قال سأل رجل أبا جعفر عليه السّلام عن رجل قتل قملة و هو محرم قال: بئس ما صنع قلت فما فدائها قال لا فداء

لها «۱». و أبو الجارود و ان كان من الزيديـة إلّا انه موثق بالتوثيق العام و كذا بالتوثيق الخاص من الشيـخ المفيد قدّس سـرّه و لا تنبغى المناقشة فى ظهور الجواب فى الحرمة فإن التعبير بقوله: بئس لا يناسب الكراهة بوجه.

و صحيحة معاوية بن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: اتق قتل الدواب كلّها و لا تمس شيئا من الطيب الحديث «۲».

و لا مجال للخدشة فى كون القملة من الدواب بعد تعبير صحيحة زرارة المتقدمة عنها بالدابة كما لا يخفى.

نعم ربما يمكن ان يقال بدلالة صحيحة أخرى لمعاوية بن عمار على عدم الحرمة قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام ما تقول فى محرم قتل قمّلة؟ قال: لا شـيء عليه فى القمل و لا ينبغى ان يتعمد قتلها «۳». و قـد رواه بعينها صاحب الوسائل فى بعض الأبواب الأخر فتوهم انهما روايتان مع انها ليست إلّا روايـة واحـدة و ان كان الراوى عن معاويـة مختلفا و الظاهر انّ محطّ السؤال ما يلزم على المحرم الـذى قتـل قملـة بعـد وقوعه و تحققه و هـذا يكشف عن كون الحرمـة مفروغـا عنهـا عنـد السائـل و ان مورد السؤال مـا يترتب على فعله من الكفارة فالجواب ناظر الى عدم ثبوت شىء أى كفارة عليه فعليه فقوله: «و لا ينبغى

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الخامس عشر، ح ۸.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن عشر، ح ۹.

(۳) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن و السبعون، ح ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۳۴

....

ان يتعمـد قتلها» انما يكون تأكيـدا لما هو المفروغ عنه عند السائل فاللازم ان يكون المراد من قوله لا ينبغى هى الحرمة و ان أبيت عن ذلـك و قلت بـأنّ السؤال انّمـا هو عن الجواز التكليفى و الكفـارة معـا و الجواب نـاظر الى نفى الثانى و ثبوت الأوّل، غايـة الأمر ثبوت الكراهة.

فنقول أوّلا منع كون لا ينبغى ظاهرا فى نفسه فى خصوص الكراهـة أو الأعم منها و من الحرمة بل الظاهر كونه ظاهرا فى الحرمة إلّا فى مورد ثبوت القرينة على الخلاف.

و ثانيـا على فرض تسـليم ظهورها فى عـدم الحرمـة ليس ظهورها فيه بأقوى من ظهور الروايات المتقدمـة فى الحرمـة و لا فى رتبته بل الروايات المتقدمة تصير قرينة على كون المراد من قوله: «لا ينبغى» هى الحرمة كما هو ظاهر.

ثم انه يـدلّ على عـدم جواز قتل القملـة أيضا ما يـدلّ على عدم جواز إلقائها من الجسد و رميها منه مثل صـحيحة معاوية بن عمّار عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام قال: قال: المحرم يلقى عنه الـدواب كلّها إلّا القملـة فإنها من جسـده، و ان أراد ان يحوّل قملة من مكان الى مكان فلا يضرّه «۱».

و رواية الحسـين بن أبى العلاء قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّـلام: لا يرمى المحرم القملة من ثوبه و لا من جسده متعمّدا فان فعل شـيئا من ذلك فليطعم مكانها طعاما قلت: كم؟ قال:

كفّا واحدا «۲».

نظرا الى ان المتفاهم من مثلهما عنـد العرف عـدم جواز القتل أيضا لا للأولوية حتى يناقش فيها بأن الظنية منها لا تجدى و القطعية غير محققة، بل للاستفادة العرفية من

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن و السبعون، ح ۵.

(۲) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الثامن و السبعون، ح ۳.

....

نفس الروایة خصوصا مع ملاحظة القلّة المذکورة فی الصحیحة و هو کونها من الجسد فان مقتضی کون المعیار و الملاک هو النشو من الجسد و التکون منه، هو عدم جواز قتلها أیضا کإلقائها و رمیها.

لکن فی مقابلهما روایة مرّة مولی خالد قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن المحرم یلقی القملة فقال: ألقوها أبعدها اللّه غیر محمودة و لا مفقودة «۱». لکن ضعف سند الروایة بجهالة مرّة یمنع عن صلاحیتها للمعارضة مضافا الی ما قیل من انه یمکن ان یکون ألفوها بالفاء من الألفة أی لا تلقوها و ان کان هذا الاحتمال فی غایة البعد خصوصا مع قوله علیه السّلام بعده: أبعدها اللّه.

نعم هنا بعض الروایات الدالة علی جواز قتل القملة فی الحرم مثل صحیحة معاویة بن عمار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: لا بأس بقتل النمل و البق فی الحرم و لا بأس بقتل القملة فی الحرم «۲».

و مرسلة ابن فضال عن بعض أصحابنا عن زرارة عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: لا بأس بقتل البرغوث و القملة و البقة فی الحرم «۳».

و لکن حیث ان محل البحث فی المقام هو الأمور المحرمة علی المحرم و الروایتان واردتان فی الحرم و من المعلوم تغایر العنوانین و ثبوت أحکام خاصة بالإضافة إلی المحرم و احکام اخری بالإضافة إلی الحرم و ان کانا قد یجتمعان فی بعض الاحکام، فلا وجه لتوهم المعارضة بین الروایتین الواردتین فی الحرم مع الروایات الواردة فی

---

(۱) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الثامن و السبعون، ح ۶.

(۲) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الثامن و الثمانون، ح ۲.

(۳) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الرابع و الثمانون، ح ۴.

....

المحرم کما هو ظاهر.

نعم ربما یستفاد من بعض الروایات جواز القتل مع إرادة القملة إیذاء المحرم مثل مرسلة المفید المعتبرة، قال: سئل علیه السّلام عن قتل الذئب و الأسد فقال: لا بأس بقتلهما للمحرم ان إرادة (ده خ ل) و کل شیء أراده من السباع و الهوام فلا حرج علیه فی قتله «۱».

و ما رواه ابن إدریس نقلا من نوادر احمد بن محمد بن أبی نصر البزنطی عن جمیل قال سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن المحرم یقتل البقة و البراغیث إذا أذاه قال: نعم «۲».

و لکن الروایة الأولی ظاهرة فیما إذا کان الإرادة متعلقة بالقتل کما یدلّ علیه ذکر الذئب و الأسد و السباع و علیه فالمراد من الهوامّ ما یکون قاتلا کالعقرب و نحوه.

و الروایة الثانیة مضافا الی ضعف سندها لجهالة طریق ابن إدریس إلی نوادر البزنطی، موردها البقة و البراغیث و لم یرد فیها ذکر القمّلة و التقیید بصورة الإیذاء لا دلالة فیه علی ثبوت الجواز فی القملة فی هذه الصورة أیضا مع ان الإیذاء لو کان علی حدّ یوجب المشقة و الحرج، لکان مقتضی القاعدة الجواز و ان کان الحکم الاوّلی هی الحرمة کما لا یخفی.

المبحث الثانى: فى قتل البقة و البرغوث و غيرهما من هوامّ الجسد غير القملة التى مر البحث فيها تفصيلا و الظاهر انه محل خلاف من حيث الجواز و الحرمة و لا تكون فيه شهرة على المنع كالشهرة المحققة فى القملة.

و يدلّ على الحرمة مضافا الى صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة الظاهرة فى وجوب اتقاء قتل الدواب كلها و شهادة بعض الروايات الواردة فى القملة بكون مثلها

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الواحد و الثمانون، ح ۱۳.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن و السبعون، ح ۷.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۳۷

....

دابة، صحيحة زرارة المتقدمة فى القملة الدالة على جواز حكّ الرأس للمحرم ما لم يتعمد قتل دابة، نظرا الى ان الإتيان بكلمة الدابة بصورة النكرة من دون إضافتها إلى الضمير حتى يحتمل ان تكون لدابة الرأس خصوصية يقتضى عدم جواز قتل مطلق الدابة سواء كان محلّها الرأس أو غيره.

و قد مرّ انّ الروايات الدالّة على جواز قتلها فى الحرم لا ارتباط لها بالمقام الذى يكون البحث فيه عن محرّمات الإحرام نعم هنا رواية ربما يستدلّ بها على الجواز و هى ما رواه زرارة عن أحدهما عليهم السّلام قال سألته عن المحرم يقتل البقة و البرغوث إذا رآه؟ قال: نعم «۱».

هكذا فى الوسائل و لكن المذيّل حكى عن الكافى ان فيه: إذا إرادة. و هو الظاهر لأنّ إفراد الضمير على النقل الأوّل لا يناسب مع كون السؤال عن البقة و البرغوث كما ان تعليق الحكم بالرؤية مما لا يعرف له وجه. و عليه فالظاهر كون النسخة الصحيحة: إذا إرادة لكن يرد على الاستدلال بالرواية مضافا الى ضعف سندها بسهل بن زياد ما أشرنا إليه من ان الحكم بالجواز فى صورة تحقق الإيذاء غير القابل للتحمل عرفا لا ينافى كون الحكم الاولى بحسب أدلّة المنع هو المنع ضرورة قاعدة نفى الحرج حاكمة على أدلّة محرمات الإحرام أيضا.

و مثلها رواية جميل المتقدمة التى تكلمنا فيها سندا و دلالة و على ما ذكرنا فالظاهر حرمة قتل البقة و البرغوث و نحوهما أيضا.

المبحث الثالث: فى قتل هوامّ الغير إنسانا كان أو حيوانا كالحشرات الموجودة فى البعير و الشاة و نحوهما و الظاهر بمقتضى عموم صحيحة معاوية بن عمار و إطلاق

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب التاسع و السبعون، ح ۳.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۳۸

....

صحيحة زرارة المتقدمتين حرمة قتلها أيضا و انه لا فرق بين هوام الجسد و بين هوامّ الغير بعد كونها مصاديق لعنوان الدابة كما ان مقتضى إطلاق السؤال فى بعض الروايات عن محرم قتل قملة، و ترك الاستفصال فى الجواب انه لا فرق بين قمّلة النفس و قمّلة الغير.

نعم التعليل الوارد فى صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة الدالة على جواز ان يلقى المحرم الدواب كلّها إلّا القملة بقوله فإنّها من جسده، ربما يوهم اختصاص الحكم بما يرتبط بجسد المحرم و امّا ما يرتبط بالغير سواء كان إنسانا أو حيوانا فلا دليل فيه على المنع و

لكن الظاهر انه لا مدخلية للإضافة إلى نفس المحرم فتدبّر.

المبحث الرابع: فى عدم جواز إلقاء هوامّ الجسد منه و ظاهر المتن كما نسب الى المشهور انه لا فرق فى ذلك بين القملة و غيرها لكن الروايات الدالّة على عدم الجواز، موردها القمّلة، بل لعلّه يستفاد من بعضها الاختصاص بها نظرا الى التعليل الوارد فيها و هى عبارة عن:

رواية الحسين بن أبى العلاء قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: لا يرمى المحرم القملة من ثوبه و لا من جسده متعمّدا فان فعل شيئا من ذلك فليطعم مكانها طعاما قلت: كم؟ قال:

كفّا واحدا «۱».

و صحيحة معاوية بن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قال: المحرم يلقى عنه الدّواب كلّها إلّا القملة فإنّها من جسده، و ان أراد ان يحوّل قمّلة من مكان فلا يضرّه «۲».

و ربما يقال باستفادة التعميم من العلّة المذكورة فى الرواية مع انه عجيب فان المراد من العلّة هو التكون من الجسد و النشوة و التولد منه و هذا منحصر بالقملة، ضرورة

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن و السبعون، ح ۳.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن و السبعون، ح ۵.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۳۹

....

ان مثل البقة و البرغوث لا يكون كذلك و لو حملت لفظة «من» على التبعيض بلحاظ الارتباط بالجسد الذى يراد به الأعم من الثوب، لا يبقى- ح- للمستثنى منه مورد فان الحكم بالجواز مورده، إلقاء المحرم الدواب عن جسده أو ثوبه كما لا يخفى.

و صحيحة حماد بن عيسى قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام: عن المحرم يبين القملة عن جسده فيلقيها قال: يطعم مكانها طعاما «۱».

و صحيحة محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال سألته عن المحرم ينزع القملة عن جسده فيلقيها قال يطعم مكانها طعاما «۲» بناء على ما ذكرنا غير مرة من ان ثبوت الكفارة دليل على الحرمة التكليفية بالنسبة إلى الحكم الاولى و لكن فى مقابلها رواية مرّة مولى خالد المتقدمة قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم يلقى القملة فقال ألقوها أبعدها اللّه غير محمودة و لا مفقودة «۳».

لكن عرفت ضعفها بمرّة مضافا الى اختلاف النسخة و ان كان هو بعيدا.

و قد ظهر مما ذكرنا انه لا دليل على عدم جواز إلقاء غير القملة من سائر هوامّ الجسد، بل ربما يستفاد من رواية جميل جواز إلقائه قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم يقتل البقة و البراغيث إذا آذاه؟ قال: نعم «۴».

نظرا الى انّ جواز قتلهما يستلزم جواز إلقائهما بطريق اولى و لكن الرواية مضافا الى ضعف سندها كما عرفت، تدلّ على ان عدم جواز القتل فى صورة عدم الإيذاء كان مفروغا عنه عند الراوى و عليه فالحكم بالجواز فى صورة الإيذاء المستلزم للحرج

---

(۱) الوسائل، أبواب تبقية كفارات الإحرام، الباب الثامن و السبعون، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، ح ۲.

(۳) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن و السبعون، ح ۷.

(۴) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن و السبعون، ح ۷.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۴۰

....

و المشقة لا يدلّ على الجواز مطلقا و عليه فالرواية لا دلالة لها على حكم الإلقاء بوجه.

المبحث الخامس: فى جواز النقل من مكان الى آخر و عدمه، فنقول ان كان المحلّ المنقول اليه موجبا للسقوط قطعا فهو بحكم الإلقاء بل إلقاء حقيقة و ان كان فى معرض السقوط فالظاهر انه بحكم الإلقاء و ينصرف عنه دليل جواز النقل و هى صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة فى المبحث الرابع المشتملة على قوله: و ان أراد ان يحوّل قملة من مكان الى مكان فلا يضرّه كما انه لا اشكال بحسب الرواية فى جواز النقل الى مكان أحفظ و أحرز من المكان الأوّل، و كذا فى جواز النقل الى مكان مساو للمكان الأوّل، و امّا النقل الى مكان يكون الأوّل أحفظ منه فمقتضى إطلاق الرواية الجواز و ان كان مقتضى الاحتياط الخلاف و دعوى انصراف الرواية عن هذا الفرض ممنوعة.

ثم انه لو قلنا بجواز الإلقاء فى غير القملة فجواز النقل فيه مطلقا ظاهر و ان قلنا بحرمة الإلقاء فيه فلا دليل على حرمة النقل إلّا فى مورد يكون إلقاء حقيقة دون غيره من بقية الموارد.

المبحث السادس: فى ثبوت الكفارة و عدمه و ظاهر المتن نفى البعد عن عدم ثبوت الكفارة و ان مقتضى الاحتياط الاستحبابى الصدقة بكف من طعام و مورد نفى البعد الاختصاص بالقتل من جهة الظاهر فى ان مورد الشك صورة القتل فقط لا ما يشمل الإلقاء و مثله و العموم من جهة و هى مطلق هو أمّ الجسد من دون خصوصية للقملة من بينها مع انّ الروايات الواردة فى الكفارة تدلّ على عكس ذلك و هو الاختصاص بالقملة بمعنى ورودها فيها و عدم الاختصاص بالقتل بل موردها الإلقاء الذى يكون ثبوت الكفارة فيها مستلزما للثبوت فى القتل عند العرف و لو لم يكن أولى فإنّ منها:

صحيحة حمّاد بن عيسى قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم يبيّن القملة عن

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۴۱

....

جسده فيلقيها قال يطعم مكانها طعاما «۱».

و مثلها صحيحة محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال سألته عن المحرم ينزع القملة عن جسده فيلقيها، قال: يطعم مكانها طعاما «۲». و غيرهما من الروايات الواردة فى القملة الدالة على ثبوت الكفارة فى نزعها و إلقائها بل فى بعضها الثبوت فى صورة الخطاء و هى رواية حسين بن أبى العلاء عن أبى عبد اللّه عليه السّلام المتقدمة، لكن بناء على نقل الشيخ فى التهذيب قال: المحرم لا ينزع القملة من جسده و لا من ثوبه متعمدا و ان قتل «فعل و هو الظاهر» شيئا من ذلك خطأ فليطعم مكانها طعاما قبضة بيده «۳».

لكن فى مقابلها ما يدل على عدم ثبوت الكفارة و الفداء فى قتل القملة المستلزم لعدم ثبوتها فى الإلقاء أيضا مثل صحيحة معاوية بن عمّار قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام ما تقول فى محرم قتل قملة قال: لا شىء عليه فى القملة و لا ينبغى ان يتعمّد قتلها «۴».

و معتبرة أبى الجارود قال: سأل رجل أبا جعفر عليه السّلام عن رجل قتل قملة و هو محرم قال: بئس ما صنع قلت فما فدائها قال: لا فداء لها «۵».

و الجمع بين الطائفتين امّا يحمل نفى الشىء و نفى الفداء فى قتل القملة بين الطائفتين امّا بحمل نفى الشىء و نفى الفداء فى قتل القملة على نفى ما هو المتداول فى باب كفارات الإحرام و الغالب فيه و هو الدّم الذى أقلّه الشاة فلا ينافى ثبوت الإطعام بطعام و بقبضة من يده و امّا بحمل الروايات الدالة على النفى على صورة عدم التعمّد

(۱) الوسائل، أبواب بقیة کفارات الإحرام، الباب الخامس عشر، ح ۱.
(۲) الوسائل، أبواب بقیة کفارات الإحرام، الباب الخامس عشر، ح ۲.
(۳) الوسائل، أبواب بقیة کفارات الإحرام، الباب الخامس عشر، ح ۳.
(۴) الوسائل، أبواب بقیة کفارات الإحرام، الباب الخامس عشر، ح ۶.
(۵) الوسائل، أبواب بقیة کفارات الإحرام، الباب الخامس عشر، ح ۸.
تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۱۴۲

[الثالث عشر: لبس الخاتم للزینة]

الثالث عشر: لبس الخاتم للزینة، فلو کان للاستحباب أو لخاصیة فیه لا للزینة لا اشکال فیه، و الأحوط ترک استعمال الحناء للزینة، بل لو کان فیه الزینة فالأحوط ترکه و ان لم یقصدها بل الحرمة فی الصورتین لا تخلو من وجه، و لو استعمله قبل الإحرام للزینة أو لغیرها لا اشکال فیه و لو بقی أثره حال الإحرام، و لیس فی لبس الخاتم و استعمال الحناء کفارة و ان فعل حراما (۱).

و یؤیده قوله علیه السّلام فی الصحیحة فی الذیل: «و لا ینبغی ان یتعمد قتلها» کما انه یبعده قوله علیه السّلام فی المعتبرة: «بئس ما صنع» و حمل الروایات الدالّة علی الثبوت علی صورة التعمد، و امّا بجعل الروایات النافیة قرینة علی التصرف فی الروایات المثبتة بحملها علی الاستحباب، کما فی الموارد المشابهة لکن یبعد هذا الحمل ما أشرنا إلیه مرارا من انّه لو کان الإثبات بصیغة افعل لکان حملها علی الاستحباب غیر بعید و امّا لو کان بالجملة الخبریة التی هی آکد فی الدلالة علی الوجوب من الصیغة المذکورة لکان الحمل فی غایة البعد.

و بذلک یظهر انّه لو لم نقل بنفی البعد عن ثبوت الکفارة فی قتل القملة و إلقائها فلا أقل من الالتزام بکونه مقتضی الاحتیاط الوجوبی فتدبّر جیّدا.

(۱) فی هذا الأمر جهات من الکلام:

الجهة الاولی: فی حرمة لبس الخاتم و المشهور شهرة عظیمة هی حرمة لبسه للزینة و عدم حرمته لغیرها کالاستحباب أو لخاصیّة فیه أو لحفظه من الضیاع و نحوها لکن المحکی عن النافع و الجامع عدم الحرمة و ثبوت الکراهة.

و الروایة الوحیدة الدالة علی الحرمة فی اللبس للزینة هی روایة مسمع عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (فی حدیث) قال: و سألته أ یلبس المحرم الخاتم؟ قال: لا یلبسه للزّینة «۱».

(۱) الوسائل، الباب السادس و الأربعون من أبواب تروک الإحرام، ح ۴.
تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۱۴۳
....

و فی سندها صالح بن السندی و هو لم یوثق بالخصوص بل له توثیق عام و هو الوقوع فی اسناد کتاب کامل الزیارات و لکن لو لم یکن له هذا التوثیق أیضا لکان استناد المشهور إلیها جابرا لضعف سندها لأنّها الروایة الوحیدة فی الباب الدالة علی التفصیل المشهور.

و امّا من جهة الدلالة فالظاهر کون لا یلبسه انّما هو بصیغة النهی و اللام فی قوله للزینة لام الغایة و الغرض، لا لام التعلیل الذی مرجعه

الى ان علّة الحرمة هو كون اللبس بنفسه زينة و ان لم تكن الزينة مقصودة من لبسه كما فى بعض الروايات المتقدمة الواردة فى مثل الاكتحال بالسواد.

و عليه فالرواية ظاهرة فى اختصاص الحرمة بما إذا كان الغرض من اللبس خصوص الزينة لكن فى مقابلها بحسب الظاهر روايات متعددة:

منها رواية نجيح عن أبى الحسن عليه السّلام قال: لا بأس بلبس الخاتم للمحرم «۱» فان مقتضى إطلاقها انه لا فرق بين كون المقصود هى الزينة أو غيرها لكن الرواية ضعيفة بنجيح لأنه لم يوثق بوجه.

و منها صحيحة محمد بن إسماعيل قال: رأيت العبد الصالح عليه السّلام و هو محرم و عليه خاتم و هو يطوف طواف الفريضة «۲».

و منها صحيحة أخرى له قال رأيت على أبى الحسن الرضا عليه السّلام و هو محرم خاتما «۳».

---

(۱) الوسائل، الباب السادس من أبواب تروك الإحرام، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السادس و الأربعون، ح ۳.

(۳) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السادس و الأربعون، ح ۶.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۴۴

....

و دلالتهما على جواز لبس المحرم الخاتم فى الجملة لا شبهة فيها إلّا انّ فى الرواية الأولى اشكالا من جهة ظهورها فى كون الحج الواجب على العبد الصالح عليه السّلام انّما هو بعد إمامته و تصدّيه لها مع انّ موطنه الشريف كانت هى المدينة المنورة و من المستبعد جدّا عدم تحقق الاستطاعة الموجبة للحج له قبل ذلك مع قلّة الفاصلة و تحقق الاستطاعة المالية بالمقدار اليسير و لا مجال لحمل طواف الفريضة على الطواف الواجب بالشروع و ان كان أصل العمل مستحبا فان قوله و هو محرم يكفى فى الدلالة على ذلك كما ان الحمل على الحج الواجب بالنذر و شبهه لا وجه له بعد ما مرّ مرارا من ان النذر لا يؤثر فى صيرورة المنذور متعلقا للوجوب، بل الواجب فى مثله هو عنوان الوفاء و الفعل المنذور باق على حكمه قبل تعلق النذر.

و كيف كان مقتضى قاعدة حمل المطلق على المقيد كون رواية مسمع مقيدة لإطلاق دليل الجواز و كاشفة عن كون عمل المعصوم عليه السّلام انّما هو اللبس لغير الزينة بل للسنّة كما انه بنفسه يناسب السنّة دون الزينة و ان كانت غير محرمة مع قطع النظر عن الإحرام و امّا جعل هذه الروايات قرينة على حمل النهى فى رواية مسمع على الكراهة، فلا وجه له خصوصا بعد كون الرواية المطلقة ضعيفة و الروايتان الحاكيتان لفعل الإمامين عليهما السّلام لا إطلاق لهما فاللازم بمقتضى القاعدة المذكورة، حمل المطلق على المقيد و الالتزام بالتفصيل الذى ذهب اليه المشهور.

ثمّ ان المعيار فى كون اللبس للزينة أو لغيرها و المرجع فى الفرق بينهما هو القصد كما عن الذخيرة و جماعة من الأصحاب لأنه ليس لكل منهما هيئة خاصة وضعت لأجله بل ليس فى البين غلبته بالنسبة إلى أحدهما فإن كثيرا من الناس يلبسون الخاتم للزينة كما ان كثيرا منهم سيما المتدينون المتعبدون يلبسونه للسنّة كما انه يوجد بعض

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۴۵

....

الأغراض الأخر أحيانا على ما أشرنا اليه، و ليس الفارق إلّا القصد. و عليه فلو كان المقصود خصوص الزينة بحيث لم يكن داع و

محرّک غیرها فلا اشکال بمقتضی الروایة فی الحرمة کما انه لو کان الداعی و المحرّک خصوص مثل السنّة فلا شبهة فی عدم الحرمة. و امّیا لو کان الـداعی مرکبا منهما امّا بان کان اجتماعهما دخیلا فی اللبس بحیث لو لم یکن أحـدهما، لم یتحقق فی الخارج و امّا بان کـان کـل منهما داعیا تامّا و مسـتقلا بحیث، لو لم یکن الآخر لکان مؤثرا فی الإیجاد لکن اجتماعهما و عـدم ثبوت الرجحان من جهة التأثیر أوجب اسـتناد المعلول إلیهما معا لعدم إمکان اجتماع علتین مستقلتین علی معلول واحد، فهل المستفاد من الروایة الحرمة بلحاظ مدخلیة الزینة و ثبوت قصدها و لو فی الجملة، أو ان المستفاد منها، العدم بلحاظ ظهورها عند العرف فی انه لا یکون فی البین إلّا قصد الزینـة فیه وجهـان لاـ یبعـد القول بـالوجه الثـانی و علی فرض عـدم ظهور الروایـة فی أحـد الوجهین و ثبوت الإجمـال فی البین یکون المرجع أصالة الحلیّة فی الصورتین کما لا یخفی.

ثمّ ان مقتضـی الجمع بین مـا یسـتفاد من الروایات الواردة فی لبس الخاتم للمحرم من التفصـیل المـذکور و بین مقتضـی عموم التعلیل الوارد فی بعض روایـات الاکتحال بالسواد المتقدمـة مثل قول أبی عبـد اللّه علیه السّـلام فی صـحیحة حریز: لا تکتحل المرأة المحرمة بـالسواد ان السّواد زینـة و کـذا بعض مـا ورد فی النظر فی المرآة ممـا یشـتمل علی التعلیـل مثل قوله علیه السّـلام فی صـحیحة الحلبی المتقدمة: لا تنظر فی المرآة و أنت محرم فإنه من الزینة و ان ناقشنا فی هذا العموم الثانی فیما سبق انّما هو بأحد أمرین:

الأمر الأوّل: ان یقال بالفرق بین الاکتحال بالسواد و بین لبس الخاتم فإن الأوّل

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۱۴۶

....

وضع للزینة و یکون الغرض الغالبی منه هی الزینة و قلّما یتفق ان یراد به غیرها کالمداوی أو حفظ البصـر عن التأذی عن نور الشمس- مثلا- بخلاف لبس الخاتم الذی لم یوضع للزینة، بل قد عرفت اختلاف الأغراض فی لبسه جدّا بل لعلّ کون الغرض منه هی السنّة امرا غالبیّا فیه و علیه فـالکبری المطویـة فی الصـحیحة التی یکون مقتضاها حرمـة لبس المحرم کل زینـة لا یکون لبس الخاتم صـغری لها بوجه، بل الصـغری هو ما وضع للزینـة مثل الاکتحال بالسّواد خصوصا بعـد ظهور عـدم کون التعلیل بأمر تعبدی بل بما هو مورد لقبول العرف و العقلاء.

الأمر الثانی: ان یقال انه علی تقدیر تسـلیم کون لبس الخاتم من مصادیق الزینة و صغریاتها لا مانع من الالتزام بتخصیص تلک الکبری المطویـة الظاهرة فی حرمـة الزینـة مطلقا و لو لم یقصـد بها الزینـة بأدلّة المقام التی مقتضاها التفصـیل بین الصورتین، و لا مجال لتوهم کون الکبری بلحاظ وقوعها فی مقام التعلیل لا تصـلح لعروض التخصـیص لها، ضـرورة أن وقوعها فی المقام المذکور لا یخرجها عن القابلیة له و تطبیقها علی الصـغری المذکورة فی العلّة انما هو بلحاظ عدم کونها من موارد التخصیص و علیه فالجمع بین أدلّة المقام و بین مقتضی التعلیل هو إخراج لبس الخاتم عن العموم و الالتزام بالتفصیل.

و مما ذکرنا ظهر انه لو قطع النظر عن أدلّة المقام و فرضت المناقشة فی صـحة الاسـتدلال بروایة مسـمع التی عرفت انها الدلیل الوحید، لما کان وجه للالتزام بالتفصـیل المـذکور، بل لا بـدّ امّا ان یقال بالجواز مطلقا أو یقال بعدمه کذلک، و علیه فجعل التعلیل مسـتندا مع قطع النظر عن دلیل المقام کما یظهر من بعض الاعلام قدّس سرّهم لا وجه له إلّا علی تقدیر کون المراد هی الحرمة المطلقة فتدبّر.

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۱۴۷

....

ثم ان الظاهر انه لا فرق فی حرمة لبس الخاتم علی المحرم و جریان التفصـیل فیه بین الرجل و المرأة لأن عنوان «المحرم» الذی یراد به الجنس شامل لکلیهما، و علیه فلا بـد من تقییـد إطلاق ما دلّ علی الجواز فی المرأة المحرمـة و هی روایـة عمّار عن أبی عبد اللّه علیه

السّلام قال: تلبس المرأة المحرمة الخاتم من ذهب «۱». و الحكم بانّ المراد هو ما إذا كان اللبس لغير الزينة كما لو كان الخاتم المذكور ثمينا جدّا و كان الغرض من لبسه حفظه من الضياع أو كان الغرض شيئا آخر.

الجهة الثانية: فى استعمال الحناء و قد عدّه المحقق فى الشرائع فى عداد مكروهات الإحرام مع التقييد بقصد الزينة الظاهر فى عدم الكراهة أيضا بدون قصدها فقال:

«و استعمال الحناء للزينة و كذا للمرأة قبل الإحرام إذا قارنته» و فى المدارك و كشف اللثام و غيرهما على ما حكى اسناد الحكم الأول إلى الأكثر، و لكن المحكى عن المقنعة و الاقتصاد و العلّامة فى المختلف، القول بالحرمة.

و الرواية الواردة فى استعمال الحناء بعد الإحرام رواية واحدة صحيحة رواها المشايخ الثلاثة باسنادهم عن عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن الحناء فقال: انّ المحرم ليمسّه و يداوى به بغيره (بعيره ظ) و ما هو بطيب، و ما به بأس «۲».

و مورد السؤال و ان لم يكن فيه إشارة إلى المحرم و لم يقع التعرض له إلّا انه حيث يكون استعمال الحناء فى غير حال الإحرام أمرا جائزا بل كان استحباب الخضاب ظاهرا لدى المتشرعة، فاللازم- ح- حمل السؤال على المورد الذى كان الجواز فيه محل الشبهة و هو حال الإحرام مضافا الى دلالة الجواب عليه.

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السادس و الأربعون، ح ۵.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و العشرون، ح ۱.

....

و امّا الجواب فالظاهر ان قوله عليه السّلام «ان المحرم ليمسّه» حكم مستقل مرجعه الى جواز استعمال الحناء مطلقا للزينة أو لغيرها و ليس عطف قوله: «و يداوى به بعيره» قرينة على كون المراد من المسّ، ما يرتبط بتداوى البعير و معالجته. و يؤيده كون العطف بالواو دون الفاء كما أنه يؤيده بل يدل عليه قوله «و ما هو بطيب» فان نفى كونه من مصاديق الطيب ناظرا الى عدم حرمة مسّه و استعماله كما يحرم مسّ الطيب و استعماله، وجه الدلالة انه لو فرض كونه من الطيب لكان مسّه لتداوى البعير جائزا أيضا خصوصا مع انحصار طريق التداوى به و استلزامه للمسّ.

و أظهر من الجميع فى إفادة إطلاق الحكم بالجواز قوله فى الذيل «و ما به بأس» بعد ظهور كون مرجع الضمير هو الحناء الذى نفى كونه من الطيب فى الجملة السابقة عليه لا التداوى به بعيره، و عليه فنفى البأس عن الحناء فى حال الإحرام ظاهر فى جوازه مطلقا سواء كانت زينة أو غيرها، قصد به الزينة أم لم يقصد، و لو لا الرواية الآتية التى يستفاد منها الكراهة لكان مقتضى هذه الرواية عدم الكراهة أيضا، كما انه لو قلنا باختصاص تلك الرواية بالمرأة التى هى موردها كما يستفاد من عبارة الشرائع المتقدمة لا دليل على الكراهة فى المقام بالإضافة الى الرجل و تلك الرواية هى ما رواه أبو الصباح الكنانى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن المرأة خافت الشقاق فأرادت أن تحرم هل تخضب يدها بالحناء قبل ذلك قال: ما يعجبنى ان تفعل «۱».

لكن الظاهر عدم اختصاص الحكم فى الرواية بالمرأة كما ان الظاهر اختصاصه بمثل الحناء الذى يبقى أثره الى ما بعد الإحرام، فلو فرض زوال أثره عند الشروع فيه لا مجال فيه لدعوى الكراهة كما ورد فى بعض الروايات المتقدمة فى النيّة و التلبية من

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و العشرون، ح ۲.

....

انه عليه السّلام أكل خبيصا فيه زعفران بعد النية و قبل التلبية، و عليه فإذا كان استعمال الحناء قبل الإحرام بلحاظ بقاء أثره مكروها يكون استعماله بعد الإحرام مكروها بطريق أولى.

هذا و لكن فى دلالة الصحيحة الواردة فى المقام شبهة و هى ان المستفاد منها ان الشبهة الموجودة فى الحناء الموجبة للسؤال عن حكمه انّما هى احتمال كونه من مصاديق الطيب و افراده، و لذا صرّح عليه السّلام فى الجواب بنفى كونه من الطيب مع ان العمدة فى الحناء انما هو انطباق عنوان الزينة عليه و كون الاستعمال الغالبى فيه هى الزينة بخلاف لبس الخاتم الذى مرّ انه لم يوضع للزينة و لو غالبا و لأجل ذلك يجرى فيه التعليل المذكور فى رواية الاكتحال بالسواد بقوله فإنه زينة و ما ورد فى النظر إلى المرآة من قوله فإنه من الزينة و لو لا اشتمال رواية المقام على نفى كون الحناء من الطيب لكان الحكم بالجواز فى الحناء مخصّصا للتعليل المشتمل على الكبرى المطوية و هى ان كل زينة حرام على المحرم و لازم التخصيص هنا إخراج استعمال الحناء عن الكبرى المذكورة مطلقا سواء كان المقصود به الزينة أو كان المقصود غيرها بخلاف لبس الخاتم الذى عرفت ان مقتضى الرواية الواردة فيه التفصيل بين قصد الزينة و بين قصد غيرها و امّا اشتمالها على عدم كون الحناء من الطيب فربما يوجب الإشكال فى المسألة من جهة احتمال كون الجواز من هذه الجهة فلا ينافى الحرمة من جهة أخرى و لعلّه لذا نفى خلوّ الحرمة عن الوجه فى المتن فى الصورتين و ان كان يرد عليه انّ مجرد احتمال ذلك لا يقاوم ظهور الرواية فى الجواز بعد كون السؤال عن أصل استعمال الحناء نعم الاحتمال المذكور مؤثر فى جعل مقتضى الاحتياط الوجوبى الترك فى الصورتين.

كما انه مما ذكرنا ظهر ان الجمع بين كراهة استعمال المحرم للحناء بقصد الزينة و بين تخصيص الحكم بالكراهة بالمرأة فيما إذا كان الاستعمال قبيل الإحرام و عند

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۵۰

[الرابع عشر: لبس المرأة الحلّى للزينة]

الرابع عشر: لبس المرأة الحلّى للزينة فلو كان زينة فالأحوط تركه و ان لم يقصدها، و لا بأس بما كانت معتادة به قبل الإحرام و لا يجب إخراجه لكن يحرم عليها إظهاره للرجال حتى زوجها، و ليس فى لبس الحلّى كفارة و ان فعلت حراما (۱).

إرادته كما عرفت فى عبارة الشرائع مما لا يستقيم، فإنه لو كان خبر أبى الصباح المتقدم مختصّا بالمرأة التى هى مورده لا دليل على ثبوت الكراهة بالنسبة إلى الرجال بعد الإحرام لأنّك عرفت ان ثبوت الكراهة بعده انّما هو من طريق الأولوية و المفروض ان مورد الكراهة الأولية خصوص المرأة كما تدلّ عليه عبارته.

الجهة الثالثة: أنه لبس فى لبس الخاتم المحرّم و هو ما إذا كان المقصود به الزينة و كذا فى استعمال الحناء على تقدير حرمته كفارة لعدم دلالة شىء من أدلّة الحرمة على ثبوت الكفارة و الدليل العام الدال على ثبوت كفارة الدم فى جميع المحرمات قد عرفت ضعفه سندا و دلالة و انه لا ينهض لإثبات ذلك كما مرّ فلا كفارة فى المقام بوجه.

(۱) الظاهر انه لا إشكال فى حرمة لبس المرأة الحلّى للزينة فى حال الإحرام و فى الجواهر: كما صرّح به غير واحد بل لعلّه المشهور بل فى المدارك نفى الاشكال فيه و لو لا الروايات الخاصة الواردة فى المقام لكان المستفاد من الكبرى المطوية فى التعليل الوارد فى الاكتحال بالسواد بقوله عليه السّلام فإنه زينة و كذا فى بعض روايات النظر فى المرآة حرمة لبس المرأة الحلّى الذى يكون زينة بنفسه مطلقا من دون فرق بين صورة ما إذا كان المقصود هو التزيّن به أو كان الغرض غيره، لكن وردت فى الباب طوائف من الروايات.

الاولى: ما ظاهره حرمة لبس المرأة للحلّى مطلقا من دون فرق بين صورة قصد الزينة و صورة عدمه و كذا من دون فرق بين أنواع الحلّى و اقسامه مثل صحيحة الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث قال: المحرمة لا تلبس الحلّى و لا المصبغات إلّا صبغا

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۵۱

....

لا يردع «۱».

الثانية: ما ظاهره التفصيل، و ان كان بينهما اختلاف فى التفصيل أيضا مثل صحيحة محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: المحرمة تلبس الحلّى كلّه إلّا حليّا مشهورا للزينة «۲». و ظاهره ان المستثنى من الحكم بالجواز لبس الحلّى المشتمل على خصوصيتين، إحداهما كونه مشهورا اى ظاهرا بارزا كما فى مثل قوله شهر فلان سيفه ثانيتهما كون المقصود من لبسه هى الزينة و احتمال كون اللام فى قول للزينة للتعليل مضافا الى انه خلاف الظاهر فى نفسه يلزم منه الحكم بعموم الحرمة لجميع موارد المستثنى منه لأن مطلق الحلّى زينة فلا يبقى مورد للجواز.

و صحيحة الكاهلى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام انه قال: تلبس المرأة المحرمة الحلّى كلّه إلّا القرط المشهور و القلادة المشهورة «۳». و المراد من القرط بالضم ما يلقى فى شحم الأذن و من القلادة ما يجعل على العنق و يعبّر عن الأوّل فى الفارسية ب «گوشواره» و عن الثانية ب «گردن بند».

و من الواضح اختلاف الصحيحتين فى المستثنى و كون النسبة عموما من وجه فإن الأوّل عام بالإضافة الى كل حلىّ مشهور و خاص من جهة التقييد بقصد الزينة و الثانى عام من جهة عدم التقييد بالقصد المزبور و خاص من جهة الاختصاص بالقرط و القلادة فالقدر المتيقن من مورد الحرمة صورة اجتماع كلا العنوانين، و امّا مادتا الافتراق فمورد للاختلاف لكن حيث انه لم يقل أحد بالتفصيل بين القرط و القلادة و بين غيرهما من

لنكرانى، محمد فاضل موحدى، تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ۵ جلد، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، دوم، ۱۴۱۸ ه ق

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج؛ ج۴، ص: ۱۵۱

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب التاسع و الأربعون، ح ۲.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب التاسع و الأربعون، ح ۴.

(۳) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب التاسع و الأربعون، ح ۶.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۵۲

....

أنواع الحلّى، فاللازم الأخذ بإطلاق صحيحة محمد بن مسلم و الحكم بثبوت الحرمة بالنسبة الى جميع الأنواع و مرجع ما ذكرنا امّا الى كون الشهرة الفتوائية مرجّحة بعد ثبوت التعارض و امّا الى ان التعارض و ان كان موجبا للتساقط لكن اللازم بعد التساقط الرجوع الى مثل صحيحة الحلبى المتقدمة فى الطائفة الأولى الظاهرة فى حرمة لبس الحلّى مطلقا.

و الطائفة الثانية: ما يمكن ان يقال بدلالته على الجواز مطلقا مع استثناء صورة الإظهار للرجال و هى صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن المرأة يكون عليها الحلّى و الخلخال و المسكة و القرطان من الذهب و الورق تحرم فيه و هو عليها و قد كانت تلبسه فى بيتها قبل حجّها، انتزعه (اتنزعه ظ) إذا أحرمت أو تتركه على حاله؟ قال: تحرم فيه و تلبسه من غير ان تظهره للرجال فى مركبها و مسيرها «۱».

بناء على كون محطّ نظر السائل هو جواز لبس المرأة الحلّى فى حال الإحرام و عدمه و عليه فالجواب دالّ على الجواز و استثناء صورة الإظهار للرجال لكن التأمّل فى الرواية يقضى بان محطّ نظر السائل بعد كون المفروغ عنه عنده هى حرمة لبس الحلّى فى حال الإحرام و انه لا فرق فى ذلك بين القرط و بين الخلخال و المسكة التى هى السوار و غيرهما انّه إذا كان الحلّى على المرأة فى حال الإحرام مع كون لبسه مستمرّا فى بيتها قبل ذلك و كانت معتادة له فهل يجب عليها الانتزاع أو يجوز ان تحرم فيه و يدلّ على ان مورد السؤال ما ذكرنا قوله، و قد كانت تلبسه فى بيتها قبل حجّها فانّ التعبير ب «كانت» الظاهر فى الاستمرار من جهة و اضافة هذه الجملة بعد كون الجملة الأولى دالة على وجود الحلّى فى حال الإحرام و لم تكن حاجة الى إضافة الجملة الثانية من جهة

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب التاسع و الأربعون، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۵۳

....

اخرى شاهد على كون هذه الجملة دخيلة فيما هو محطّ نظر السائل و انّها النقطة المهمة فيما هو مورد السؤال و هو يكشف عن كون أصل الحكم و هو حرمة لبس الحلّى مطلقا مفروغا عنه عند الراوى فالرواية من أدلّة الحرمة و الفرق بينها و بين صحيحة الحلبى كون دلالة هذه الرواية بالعموم و دلالة تلك بالإطلاق.

و قد ظهر من جميع ما ذكرنا انه لا فرق بين أنواع الحلّى فى الحرمة و امّا التقييد بقصد الزينة الذى هو مفاد صحيحة محمد بن مسلم فالظاهر انّه لا- معارض لها من هذه الجهة إذ النسبة بعد رفع اليد عن خصوصية القرط و القلادة بينها و بين سائر الأدلّة المانعة هو الإطلاق و التقييد، و اللازم رفع اليد عن الإطلاق بسبب دليل التقييد بل بالصحيحة ترفع اليد عن إطلاق صحيحة ابن الحجاج الدالّ على جواز عدم نزع ما كانت معتادة للبسه فى بيتها قبل حجّها و جواز ادامة لبسه من دون فرق بين صورتى قصد الزينة و عدمه. و يحكم بالاختصاص بما إذا لم يكن المقصود من الإدامة و عدم النزع هى الزينة كما يشعر به نفس عنوان الاعتياد، مضافا الى استلزام النزع فى بعض الموارد للمشقة و الحرج و الفرق بين صورة الاعتياد و عدمه عدم جريان شبهة الحرمة فى الاولى مع عدم القصد بعد تصريح صحيحة ابن الحجاج بالجواز و ظهور الروايات المانعة فى عدم الاعتياد أو تقييد إطلاقها على فرضه بالصحيحة.

نعم يقع الكلام فى التقييد بقيد الشهرة الذى وقع التصريح به فى صحيحتى ابن مسلم و الكاهلى و الظاهر ان المراد بها هى البروز و الظهور فى مقابل ما إذا كان مستورا تحت لباس و نحوه كما ان الظاهر ان هذا القيد له دخل فى اتصاف الحلّى بكونه زينة واقعا فإن الزينة الواقعية لا- تجتمع مع الخفاء و المستورية كما ان أصل اللبس له دخل فى تحقق الزينة و حصولها ضرورة انه بدونه لا يكون الحلّى زينة و إطلاقها عليه باعتبار

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۵۴

....

كونها صالحة لأن يتزيّن به لا انه بالفعل تكون زينة، و عليه فالمشهورية كأصل اللبس لها مدخلية فى الاتصاف بكون الحلّى زينة،

فالروايـة تدلّ على ان لبس الزينة الواقعية إذا كان بقصد التزين يكون ممنوعا و امّا إذا لم يكن مقرونا بالقصد المذكور كما إذا أرادت حفظها من الضياع و نحوه فلا مانع منه و قد عرفت انّه بهذه الرواية يخصّص عموم التعليل المستفاد من رواية الاكتحال المتقدمة و تصير النتيجة انّ الحلّى فيما إذا كانت زينة واقعا يكون لبسه محرّما إذا قصد به الزينة نعم لا ينبغى ترك الاحتياط بترك لبس الزينة مطلقا و المسألة بعد فى غاية الإشكال كما فى الجواهر.

ثم ان صحيحة ابن الحجاج تدلّ على تقييد الجواز فى صورة الاعتياد بما إذا لم تظهرها للرجال فى مركبها و مسيرها و مقتضى عموم الرجال الشمول للزوج و المحارم و الأجانب كما ان مفادها جواز الإظهار للنساء و الظاهر ان الإظهار أمر و قصد الزينة أمر آخر فإنّ الإظهار من الأمور الواقعية غير القصدية و النسبة إلى الفاعل لا دلالة لها على كونه من الأمور القصدية بخلاف قصد الزينة الذى يكون تقوّمه بالقصد فى مقابل قصد التحفظ عن الضياع و غيره من الأمور الأخر.

نعم فى بعض الروايات المانعة اعتبار خصوص قصد التزيّن للزّوج و هى رواية النضر بن سويد عن أبى الحسن عليه السّلام قال سألته عن المرأة المحرمة أى شىء تلبس من الثياب قال: تلبس الثياب كلّها إلّا المصبوغة بالزعفران و الورس، و لا تلبس القفازين و لا حليا تتزين به لزوجها و لا تكتحل إلّا من علّة و لا تمسّ طيبا و لا تلبس حلّيا و لا فرندا، و لا بأس بالعلم فى الثوب «۱».

لكن الرواية مضافا الى وقوع سهل بن زياد فى سندها يكون قوله عليه السّلام فيها فى

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب التاسع و الأربعون، ح ۳.

[الخامس عشر: التدهين و ان لم تكن فيه طيب]

الخامس عشر: التدهين و ان لم تكن فيه طيب، بل لا يجوز التدهين بالمطيب قبل الإحرام لو بقى طيبه الى حين الإحرام و لا بأس بالتدهين مع الاضطرار، و لا بأكل الدهن ان لم يكن فيه طيب، و لو كان فى الدهن طيب فكفارته شاة حتى للمضطرّ به و إلّا فلا شىء عليه (۱).

الذيل و لا تلبس حلّيا قرينة على عدم مدخليّة القيد المذكور فى الصّدر و هو التزيّن به للزوج مع انه لا مفهوم له فى نفسه، و فرندا ثوب معروف و هو معرّب.

ثم انه حيث لا يكون فى شىء من الروايات الواردة فى لبس الحلّى ما يدلّ على ثبوت الكفّارة فيه فلا وجه لاحتمال ثبوتها فيه إلّا بناء على الرواية العامة التى مرّت الإشارة إليها مرارا التى كانت ضعيفة من حيث السند و الدلالة.

(۱) قد وقع عنوان هذا الأمر فى الشرائع هكذا: «و استعمال دهن فيه طيب محرّم بعد الإحرام و قبله إذا كان ريحه يبقى إلى الإحرام، و كذا ما ليس بمطيب اختيارا بعد الإحرام و يجوز اضطرارا».

و المستفاد من كلا العنوانين انّ ما هو الأصل فى هذا الأمر و القدر المتيقن الذى لا يعتريه ريب ما يتعلق بالدهن الذى فيه طيب من التدهين به كما فى المتن أو استعماله كما فى الشرائع مع انك عرفت انه من الأمور المحرمة على الطيب صبغا و اطلاء و بخورا على بدنه أو لباسه و انه لا يجوز لبس ما فيه رائحته و لا أكل ما فيه الطيب كالزعفران فيقع الكلام- ح- فى الفرق بين الأمرين فهل الفرق بناء على تعبير المتن ان المتعلق للحكم بالحرمة هنا عنوان التدهين و انّ لهذا العنوان أصالة و بناء على تعبير الشرائع ان المتعلق للحكم بها هو الاستعمال المضاف الى الدهن الذى فيه طيب بخلاف ما هناك فان المتعلق له هو الطيب بجميع أنواعه أو ببعضها.

فان كان الفرق ما ذكر يرد على المتن ان الحكم بعدم جواز التدهين بالمطيب قبل

تفصیل الشریعهٔ فی شرح تحریر الوسیلهٔ - الحج، ج۴، ص: ۱۵۶

....

الإحرام لو بقی طیبه الی حال الإحرام قرینهٔ علی عدم کون عنوان التدهین له موضوعیهٔ بل الملاک هو اشتمال الدهن علی الطیب الذی قد عرفت ان الرائحهٔ الموجودهٔ فیه متقوّمهٔ لمعناه و مأخوذهٔ فی تعریفه و علیه فهو المعیار و الملاک لا عنوان التدهین و ان کان هذا العنوان مأخوذا فی معقد الإجماع الذی ادّعاه فی محکی المنتهی حیث قال:

اجمع علمائنا علی انه یحرم الادهان فی حال الإحرام بالادهان الطیبهٔ کدهن الورد و البان و الزئبق و هو قول عامهٔ أهل العلم و تجب له الفدیهٔ إجماعا.

کما انه یرد علی الشرائع انّ الاستعمال و ان کان شاملا للأکل أیضا بخلاف الادهان إلّا انه قد مرّ هناک حرمهٔ الأکل أیضا.

و علی ما ذکرنا فالظاهر ان یقال بانّ ما هو الأصل هنا هو الادّهان بدهن لیس فیه طیب أصلا و اللازم البحث فیه فنقول ان المشهور کما فی الجواهر هی الحرمهٔ بل عن ظاهر الخلاف الإجماع علیه لکن ظاهر المحکی عن الجمل و العقود و الکافی و المراسم بل صریح المحکی عن المفید عدم الحرمهٔ.

و یدلّ علی الحرمهٔ صحیحهٔ الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال لا تدّهن حین ترید ان تحرم بدهن فیه مسک و لا عنبر من أجل أنّ رائحته تبقی فی رأسک بعد ما تحرم، و ادّهن بما شئت من الدهن حین ترید ان تحرم، فإذا أحرمت فقد حرم علیک الدهن حتی تحلّ «۱». و روی مثله علی بن أبی حمزهٔ کما فی الوسائل مع اختلاف یسیر فان مقتضی إطلاق الذیل الحرمهٔ مطلقا من دون فرق بین ما کان الدهن فیه طیب و بین ما إذا لم یکن و تفریع الإطلاق فی الحکم بالحرمهٔ بعد الإحرام علی التفصیل المذکور قبل الإحرام یمنع عن احتمال الاختصاص بما فیه طیب کما انّ التعرض للادهان بالدهن قبل

(۱) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب التاسع و العشرون، ح ۱.

تفصیل الشریعهٔ فی شرح تحریر الوسیلهٔ - الحج، ج۴، ص: ۱۵۷

....

الإحرام قرنیهٔ علی کون متعلق الحرمهٔ بعد الإحرام أیضا هو الادهان فلا یشمل مثل أکل الدهن الذی لا یکون فیه طیب کما لا یخفی.

و صحیحهٔ معاویهٔ بن عمّار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال لا تمسّ شیئا من الطیب و لا من الدهن فی إحرامک الحدیث «۱». فان عطف الدهن علی الطیب الظاهر فی المغایرهٔ یقتضی الحکم بحرمهٔ مسّ الدهن و ان لم یکن فیه طیب.

هذا و یظهر من بعض الاعلام قدّس سرّهم تبعا لصاحب الجواهر انّ ما یکون فی مقابل دلیل المشهور من الروایات المانعهٔ هو طائفتان من الروایات إحداهما ما وردت فی مورد الاضطرار الذی لا یرتبط بما هو محل البحث فعلا و ثانیتهما ما وردت فی التدهین بعد الغسل قبل الإحرام و هی أیضا غیر مرتبطهٔ بالمقام الذی هو الادهان بعد الإحرام مع ان التتبع فی الروایات یقضی بان ما یکون فی مقابل دلیل المشهور هی بعض الروایات الصحیحهٔ الظاهرهٔ فی الکراههٔ مثل صحیحهٔ معاویهٔ بن عمّار المفصلهٔ المتقدمهٔ فی بحث الطیب المشتملهٔ علی قوله علیه السّلام: و انّما یحرم علیک من الطیب أربعهٔ أشیاء المسک و العنبر و الورس و الزعفران غیر انه یکره للمحرم الأدهان الطیبهٔ إلّا المضطر الی الزیت أو شبهه یتداوی به «۲». فان التعبیر بالکراههٔ فی لسان الروایات و ان لم یکن ظاهرا بنفسه فی الکراههٔ المصطلحهٔ إلّا ان التعبیر بها فی مقابل الحرمهٔ کما فی الصحیحهٔ یوجب ظهورها فی الکراههٔ المصطلحهٔ فی الفقه و عند الفقهاء و علیه فالروایهٔ ظاهرهٔ فی الحرمهٔ و لیس المراد بالادهان الطیبهٔ ما کانت مشتملهٔ علی الطیب المحرم لاستثناء صورهٔ الاضطرار

الى الزيت مع انه لا يكون مشتملا على الطيب بوجه فمثل هذه

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب التاسع و العشرون، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن عشر، ح ۸.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۵۸

....

الصحيحة دليل على الكراهة فى مقابل المشهور.

لكن على هذا التقدير أيضا لا بدّ من الالتزام بما هو المشهور من الحرمة لأنّ الشهرة الفتوائية هى أوّل المرجحات فى الخبرين المتعارضين على ما استفدناه من مثل مقبولة ابن حنظلة المعروفة فلا محيص من الحكم بالحرمة.

بقى الكلام فى المقام فى أمور:

الأمر الأوّل انه لا يجوز الادّهان بالمطيب قبل الإحرام إذا كان ريحه يبقى إلى الإحرام كما فى محكىّ القواعد و النهاية و السرائر بل فى المدارك نسبته إلى الأكثر خلافا للمحكىّ عن الجمل و العقود و المهذب و الوسيلة حيث انّهم ذهبوا الى الكراهة نظرا الى جوازه ما دام محلّا غايته وجوب الإزالة فورا بعد الإحرام و ذكر صاحب الجواهر قدّس سرّه انه كالاجتهاد فى مقابلة النص نظرا الى ظهور الحلبى المتقدمة فى الحرمة و التفصيل قبل الإحرام بين المطيب و غيره معلّلا للحكم بالحرمة فى الأوّل بقوله عليه السّلام: من أجل أنّ رائحته تبقى فى رأسك بعد ما تحرم.

و هذا التعليل يجرى فيه احتمالان:

إحداهما ان الرائحة تبقى قهرا و لا يمكن الإزالة بحيث تنعدم الرائحة بل يحتاج الانعدام الى مرور زمان و مضى مدّة من الإحرام.

ثانيهما ان الرائحة تبقى لو لم يتصد المحرم للإزالة مقارنا للإحرام و إلّا فمع التصدى لها تنعدم الرائحة و لا يبقى منها شىء فان كان المراد هو الاحتمال الأوّل فلا يجتمع ذلك مع قول القائلين بالكراهة فى مقابل المشهور بوجوب الإزالة ضرورة ان وجوبها مشروط بإمكانها و عليه فحكمهم بوجوب الإزالة شاهد على ان مورد النزاع صورة الإمكان كما هو ظاهر، و ان كان المراد هو الاحتمال الثانى فالظاهر انه لا يجتمع

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۵۹

....

مع قول صاحب الجواهر فى ذيل البحث حيث انه قال: «ثم لا يخفى عليك ان تحريم الادهان بالمطيب الذى يبقى أثره انما يتحقق مع وجوب الإحرام و تضييق وقته و إلّا لم يكن الادّهان محرما و ان حرم إنشاء الإحرام قبل زوال أثره كما هو واضح» فان مقتضى هذا الكلام ارادة تطبيق الحكم فى الرواية على القاعدة و انّها تقتضى التحريم فى صورة وجوب الإحرام كما إذا كان لحجة الإسلام و تضييق الوقت و عدم إمكان التأخير مع انه لو كان المراد صورة إمكان الإزالة عند الإحرام و مقارنة معه لا حاجة الى فرض وجوب الإحرام و تضييق وقته بل مقتضى القاعدة لزوم الإزالة و لو مع عدم الشرطين فالجمع بين كون مراد القائلين بالكراهة وجوب الإزالة و بين التطبيق على القاعدة بالنحو المذكور كما فى الجواهر ممّا لا يستقيم.

هذا و لكن الظاهر ان المراد من التعليل هو الاحتمال الأوّل الذى مرجعه الى بقاء الأثر قهرا و لازمة عدم الحرمة مع عدم بقاء الرائحة من دون فرق بين بقاء العين و عدمه فانّ المحرّم فى الادهان بغير المطيب بعد الإحرام انّما هو المعنى المصدرى و هو إحداث الادّهان

بعـد الإحرام لا المعنى الاسم المصـدرى الـذى يرجع الى كون المحرّم هو اتصافه بكونه مـدهنا و لو كان حـدوثه قبل الإحرام و ذلك لظهور صحيحة الحلبى المتقدمة الدالة على جواز الادهان بغير المطيب قبل الإحرام بأىّ دهن كان فى جواز الادهان قبيل الإحرام أيضا و عـدم وجوب الإزالـة حاله مع انه تبقى عينه نوعا كما لا يخفى هذا مضافا الى الروايات الدالة على جواز الادهان قبل غسل الإحرام و معه و بعده.

الأمر الثانى انه يجوز الادهان بعـد الإحرام فى صورة الضـرورة لأجل التداوى و العلاج و يدلّ عليه روايات متعددة مثل صـحيحة هشام بن سالم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۶۰

....

قال إذا خرج بالمحرم الخراج أو الـدمّل فليبطه و ليداوه بسـمن أو زيت «۱». و فى بعض النسـخ كما فى الجواهر الجراح مكان الخراج كمـا ان المحكى عن الكافى فليربطه مكان فليبطه و الخراج- كما فى مجمع البحرين- بضم المعجمـة و كسـرها و خفّة الراء ما يخرج فى البدن من القروح و الورم و الواحدة خراجة كما انّ البط بمعنى الشقّ و معنى الربط واضح.

و صـحيحة محمد بن مسلم عن إحداهما عليهما السّلام قال سألته عن محرم تشققت يداه قال فقال يدهنها بزيت أو بسمن أو إهالة «۲». و الإهالة هو الشحم المذاب.

و امّا رواية أبى الحسن الأحمسـى قال سأل أبا عبد اللّه عليه السّـلام سعيد بن يسار عن المحرم تكون به القرحة أو البثرة أو الدمّل فقال اجعل عليه بنفسج و أشباهه مما ليس فيه الريح الطيّبة «۳». فلا بـد من ان تحمل على عدم انحصار التداوى بما يكون فيه الريح الطيبة و دوران الأمر بينه و بين مثل البنفسـج و امّا فى صورة التوقف و الانحصار فالظاهر الجواز كما لا يخفى نعم ورد فى مورد البنفسـج رواية دالة على ثبوت الكفارة يأتى التعرض لها فى الأمر الآتى إن شاء اللّه تعالى.

الأمر الثـالث أنه لاـ بـأس بأكـل الـدهن بعـد الإـحرام إذا لم يكن فيه طيب و ذلـك لما عرفت من ان المتعلق للحكم بالحرمـة فى مثل صحيحـة الحلبى هو عنوان الادهـان حيث قال عليه السّـلام فيها: فإذا أحرمت فقـد حرم عليك الـدهن حتى تحلّ و قـد مرّ ان الحكمين المذكورين السابقين على هذه الفقرة الواردين فى مورد الادّهان قرنية على كون المراد

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الواحد و الثلاثون، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الواحد و الثلاثون، ح ۳.

(۳) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الواحد و الثلاثون، ح ۳.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۶۱

....

من هذا الحكم تعلق الحرمة بالادهان بعد الإحرام دون عنوان الدهن حتى يشـمل الأكل أيضا نعم عبارة الشـرائع ظاهرة فى حرمة مطلق الاستعمال و هو شامل للأكل لكنه لم ينهض دليل عليه.

الأـمر الرابع فى ثبوت الكفـارة الظاهر انه لا خلاف و لا إشـكال فى عـدم ثبوت الكفارة فى الادهان بـدهن ليس فيه طيب و امّا بما فيه طيب فالظاهر ان المشـهور فيه ثبوت كفارة الشاة و قد مرّت حكاية الإجماع على لزوم الفدية عن العلّامة فى المنتهى و قد وقع التصريح كما فى المتن بثبوت الكفارة حتى للمضطرّ به.

و قبل البحث فى ذلك نقول انه قد ذكر المحقق فى باب الكفارات فى كفارة الطيب: «المحظور الثانى الطيب فمن تطيب كان عليه دم شاة سواء استعمله صبغا أو اطلاء ابتداء أو استدامة أو بخورا أو فى الطّعام».

و قال فى كفارة الادهان: «و من استعمل دهنا طيّبا فى إحرامه و لو فى حال الضرورة كان عليه شاة على قول» و عليه فقد أورد عليه بأنه لا يمكن الجمع بين الجزم بلزوم دم شاة فى التطيب و بين الترديد الذى يدلّ عليه قوله: على قوله فى استعمال الدّهن الطيب.

و قد تصدى بعض الاعلام قدّس سرّهم للتوفيق بين الكلامين بما يرجع محصّله الى انّ الادهان بالدهن الطيب ليس من استعمال الطيب المتعارف المسمّى فى عرفنا بالعطور فان الطيب اسم لجسم خاص تكون فائدته الاستشمام و التطيب به و ليس مجرد وجود رائحة طيبة فى جسم موجبا لـدخوله فى عنوان الطيب و العطور فإذا يقع الكلام فى تقييد الدهن بكونه طيبا فى كلام المحقق فنقول ان الدهن على قسـمين قسم لا يعد للأكل بل يتنفر منه الطبع و انما يستعمل للإسـراج أو العلاج و نحو ذلك كالدهون المتخذة من النفط و قسم يعدّ للأكل و له رائحة طيبة لطيفة كدهن الزيت و غيره من الدهون المعدّة للأكل

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۶۲

....

التى يقبله الطبع و لكن مع ذلك لا يـدخل فى عنوان الطيب و العطور فالمراد بالـدهن الطيب هو الذى يسـتعمل فى الأكل ثم أخذ فى الاشكال على المحقّق بما يأتى البحث فيه.

و يرد عليه مضافا الى انّ دخول العطور المتعارفـة فى الطيب المحرم على المحرم محـلّ خلافـ و إشـكال فإن القـدر المتيقن منه كما اختاره قدّس سرّه بنفسه هو مثل الزعفران و المسك و العنبر و العود كما تقدم البحث فيه مفصّلا.

انّ حمل كلام المحقق فى كفارة المقام على اسـتعمال الـدهن الـذى لا يكون فيه طيب محرم بل يشـتمل على رائحة طيبة لطيفة ممنوع جـدّا ضـرورة انّ الموضوع للكفـارة هو الـذى ذكره فى محرمـات الإحرام و جعل تركه من التروك الواجبـة فى حال الإحرام مع انك عرفت ان عبارته فى هذا المقام مشتملة أوّلا على اتصاف الدهن بكونه فيه طيب و من الواضح وجود الفرق بين ثبوت الطيب فيه و بين كونه له رائحـة طيبـة، و ثانيـا على حرمـة اسـتعمال الـدهن المزبور إذا كـانت رائحته تبقى الى مـا بعـد الإحرام، مع ان الـدليل عليه هى صحيحـة الحلبى التى وقع التعبير فيهـا بكون الـدهن فيه مسـك أو عنبر و همـا من الأنواع المسـلّمة للطيب التى لا يرتاب فيه و لا مجال لدعوى كون المراد من المحرم الإحرامى غير ما هو الموجب للكفارة هنا انّ المراد من قوله فى عداد محرّمات الإحرام و استعمال دهن فيه طيب محرم بعـد الإـحرام و قبله إذا كـان ريحه يبقى إلى الإحرام غير ما هو المراد فى موجب الكفارة من قوله «و من اسـتعمل دهنا طيّبا»، ضرورة وضوح الاتحاد و ظهوره، فالتوفيق بالوجه المزبور مما لا يستقيم بوجه.

نعم يقع الكلام فى الدليل على ثبوت الكفارة بالادهان بالدهن الذى يكون فيه طيب أى يكون مشتملا على مثل الزعفران و المسك و العنبر خصوصا بعد ما عرفت منّا

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۶۳

....

هنـاك من ان الأكـل يكون فيه الكفـارة بنحو الأـقوى، و غير الأكـل لاـ دليـل على ثبوت الكفارة فيه، غايـة الأمر الحكم بالثبوت بنحو الاحتياط الوجوبى و من المعلوم ان الادهان لا يشمل الأكل بوجه.

و كيف كـان فـان قلنـا فى ذلك البحث بثبوت الكفارة فى مطلق اسـتعمال الطيب و الانتفاع به فالحكم بثبوتها فى المقام لا يحتاج الى دليل خاص لشـمول ذلك الدليل للمقام أيضا نعم يقع الكلام على هذا التقدير فى تعميم الحكم بثبوت الكفارة لصورة الضـرورة أيضا

كما وقع التصريح به فى المتن هنا تبعا للسرائر و النهاية.

و ان لم نقل بذلك بل باختصاص الكفارة بخصوص الأكل الذى لا يصدق على الادّهان بوجه فربما يقال ان المستند فى ثبوت الكفارة فى المقام، ما رواه ابن أبى عمير عن معاوية بن عمّار فى محرم كانت به قرحة فداواها بدهن بنفسج، قال: ان كان فعله بجهالة فعليه طعام مسكين و ان كان تعمّد فعليه دم شاة يهريقه «۱».

قال فى الجواهر بعد نقل الرواية: «و المناقشة بكونه مقطوعا يدفعها الانجبار بالعمل كاندفاع الإضمار بظنّ إرادة الإمام عليه السّلام منه ان لم يكن القطع و كذا دعوى أخصيّته من المدعى و اشتماله على ما لا يقول به الأصحاب من الكفارة على الجاهل يدفعها عدم القول بالفصل و عدم خروج الباقى عن الحجية و- ح- فلا مناص عن القول بوجوبها فيه».

و لكن يرد على الاستدلال بالرواية وجوه من الإشكال أكثرها غير قابل للجواب أصلا:

الأوّل: انّ ما ذكر لا يكون رواية لمعاوية بن عمار بل ظاهره كون ما ذكره فتوى منه

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الرابع، ح ۵.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۶۴

....

اجتهادا، و له نظائر كثيرة خصوصا بعد ملاحظة ثبوت الاجتهاد فى ذلك الزمان و أمر الإمام عليه السّلام بعض أصحابه بالجلوس فى المسجد و الإفتاء للنّاس و عليه فالظاهر كون المنقول غير الرواية، بل هو النظر و الرأى و إذا لم تكن رواية فهى غير قابلة للانجبار لأن الشهرة الجابرة انّما تكون جابرة للرواية للضعيفة من بعض الوجوه و لا تكون جابرة للفتوى إلّا على تقدير القول بحجية الشهرة الفتوائية فى نفسها و هى مع انها غير ثابتة كما حقق فى محلّه توجب ان تكون هى المستند فى المقام دون الرواية.

الثانى: انّ دهن بنفسج ليس فيه طيب و لا له رائحة طيبة كما قد وقع التصريح به فى رواية الأحمسى المتقدمة فى ذيل الأمر الثانى و لم يقل أحد بثبوت الكفارة فى الدهن الذى لا يكون فيه طيب و لا له رائحة طيبة أصلا.

الثالث: اشتماله على ثبوت الكفارة على الجاهل أيضا و هو مما لا يقول به الأصحاب كما عرفت فى عبارة الجواهر المتقدمة أنفا. نعم لو أغمض النظر عن الإشكالات المذكورة، لكانت دلالة الرواية على ثبوت الكفارة فى صورة الضرورة و التداوى واضحة، و منه يظهر الثبوت فى صورة الاختيار بطريق أولى كما لا يخفى.

ثم انه استدلّ صاحب الجواهر قدّس سرّهم فى ذيل كلامه لوجوب الكفارة برواية عمر بن يزيد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قال اللّه تعالى فى كتابه «فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ»، فمن عرض له أذى أو وجع فتعاطى ما لا ينبغى للمحرم إذا كان صحيحا فصيام ثلاثة أيام و الصدقة على عشرة مساكين يشبعهم من الطعام و النسك شاة يذبحها فيأكل و يطعم و انّما عليه واحد من ذلك «۱».

و لكن الرواية مضافا الى ضعف سندها بمحمد بن عمر بن يزيد، واردة فى تفسير

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الرابع عشر، ح ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۶۵

[السادس عشر: ازالة الشعر، كثيره و قليله حتى شعرة واحدة]

اشارة

السادس عشر: ازالة الشعر، کثیره و قلیله حتی شعرة واحدة عن الرأس و اللحیة و سائر البدن بحلق أو نتف أو غیرهما بأیّ نحو کان و لو باستعمال النورة سواء کانت الإزالة عن نفسه أو غیره و لو کان محلّا (۱).

الآیة الشریفة التی موردها الإحصار بقوله تعالی «فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْهَدْیِ وَ لَا تَحْلِقُوا رُؤُسَکُمْ حَتّی یَبْلُغَ الْهَدْیُ مَحِلَّهُ» و ما بعده تفریع علیه و لا تشمل مثل المقام مع انّ الکفارة المخیّرة بین الأمور الثلاثة لم یقل به أحد فیما نحن فیه فلا مجال للاستدلال بها هنا.

(۱) لا خلاف فی حرمة إزالة الشعر علی المحرم فی حال الاختیار بل قال فی الجواهر: الإجماع بقسمیه علیه بل فی التذکرة و المنتهی إجماع العلماء و الظاهر انه لم ینهض دلیل لفظی علی حرمة هذا العنوان بنحو الإطلاق بل هی مستفادة من ملاحظة مجموع ما ورد فی الباب فنقول:

امّا ما یدل علی حرمة الحلق المضاف إلی الرأس فهو قوله تعالی «وَ لَا تَحْلِقُوا رُؤُسَکُمْ حَتّی یَبْلُغَ الْهَدْیُ مَحِلَّهُ»، و مورده و ان کانت صورة الإحصار التی یدل علیها قوله تعالی قبله «فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْهَدْیِ»، لکن الظاهر انّ حرمة حلق الرأس لا تکون حادثة بسبب الإحصار بل المراد ان الإحصار لا یوجب ارتفاع الحرمة المتحققة بالإحرام بل هی باقیة الی ان یبلغ الهدی محلّه فتدلّ الآیة علی انّ حرمة حلق الرأس من أحکام الإحرام و اثاره سواء کان إحرام الحج أو إحرام العمرة.

و امّا ما یدلّ علی حرمة حلق غیر الرأس بالمطابقة أو بالملازمة من طریق ثبوت الکفارة فهی صحیحة الحلبی قال سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن المحرم یحتجم؟ قال: لا إلّا أن لا یجد بدّا فلیحتجم و لا یحلق مکان المحاجم «۱».

---

(۱) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الثانی و الستون، ح ۱.

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۱۶۶

....

و صحیحة حریز عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: لا بأس ان یحتجم المحرم ما لم یحلق أو تقطع الشعر «۱». و هما و ان کانتا متعارضتین فی جواز الحجامة و عدمه إلّا ان المقصود هنا استفادة حرمة الحلق المضاف الی غیر الرأس منهما و هما مشترکتان فی ذلک و غیرهما من الروایات الدالة علی ذلک.

و امّا ما یدلّ علی حرمة غیر عنوان الحلق أیضا من العناوین الأخر فمثل صحیحة حریز التی عطف فیها القطع علی الحلق و صحیحة زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام قال: من حلق رأسه أو نتف إبطه ناسیا أو ساهیا أو جاهلا، فلا شیء علیه، و من فعله متعمدا فعلیه دم «۲».

و لا یخفی ان صاحب الوسائل أورد هذه الروایة بصورة أربع روایات فی باب واحد مع انه من الواضح وحدتها.

و صحیحة معاویة بن عمّار قال سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن المحرم کیف یحکّ رأسه؟ قال بأظافیره ما لم یدم أو یقطع الشعر «۳». و الوجه فی لزوم الحکّ بالأظافیر عدم تحقق تغطیة الرأس التی هی من محرّمات الإحرام من دون فرق بین الجمیع و بین البعض و کذا بین الستر بأعضاء البدن أو بأشیاء أخر.

و روایة عمر بن یزید عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: لا بأس بحکّ الرأس و اللحیة ما لم یلق الشعر و یحکّ الجسد ما لم یدمه «۴».

و لکنها ضعیفة بمحمد بن عمر بن یزید.

و موثقة الهيثم بن عروة التميمى قال سأل رجل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم يريد

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثانى و الستون، ح ۵.

(۲) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب العاشر، ح ۱.

(۳) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و السبعون، ح ۱.

(۴) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و السبعون، ح ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۶۷

....

إسباغ الوضوء فتسقط من لحيته الشعرة أو شعرتان فقال: ليس بشىء مّا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ «۱». فإن السؤال فى نفسه يدلّ على مفروغية حرمة الإزالة اختيارا و ان مورد الشبهة هو السقوط من غير اختيار فى حال الوضوء و الجواب ظاهر فى ان الدافع للحرمة هو الحرج غير المجعول فى الشريعة و لولاه لكانت باقية بقوّتها.

و كذا الروايات الدالّة على ثبوت الكفارة مثل صحيحة معاوية بن عمار قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام المحرم يعبث بلحيته فيسقط منها الشعرة و الثنتان قال: يطعم شيئا «۲».

و غير ذلك من الروايات المتعددة الواردة فى الكفارة.

و المستفاد من جميع ما ذكرنا حرمة الإزالة سواء كانت بنحو الحلق أو النتف أو القطع أو الإلقاء أو غيرها كالقصّ و استعمال النورة و حتى مثل الإحراق كما انه يستفاد مما ذكرنا انه لا فرق بين الرأس و اللحية و الإبط و مكان الحجامة و غيرها من سائر أعضاء البدن.

بقى الكلام فيما أفاده فى المتن فى الذيل بقوله: سواء كانت الإزالة عن نفسه أو غيره و لو كان محلّلا فنقول:

امّا إذا كان الغير محلّا فهو و ان كان محلّ خلاف من حيث الجواز و عدمه حيث انّ المحكى عن الشيخ قدّس سرّه فى الخلاف الجواز فى التهذيب عدم الجواز إلّا انه قد ورد فيه رواية صحيحة رواها الكلينى و الشيخ عن معاوية بن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: لا يأخذ المحرم من شعر الحلال «۳». و روى فى الوسائل رواية أخرى مرسلة معتبرة عن

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب السادس عشر، ح ۶.

(۲) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب السادس عشر، ح ۲.

(۳) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و الستون، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۶۸

[مسألة ۲۸- لا بأس بإزالة الشعر للضرورة كدفع القملة و إيذائه للعين]

مسألة ۲۸- لا بأس بإزالة الشعر للضرورة كدفع القملة و إيذائه للعين- مثلا-

---

الصدوق قال: قال عليه السّلام لا يأخذ الحرام من شعر الحلال «۱». و لكن الظاهر عدم كونها رواية أخرى بل اتحادها مع الرواية الأولى كما ان الظاهر ان المراد من الأخذ المنهى عنه أو المنفى الذى تكون دلالته على الحرمة أقوى من النهى معناه الكنائى الذى يرجع الى الإزالة. و عليه فلا مجال للإشكال فى الدلالة على الحرمة بالإضافة إلى المحل.

و امّا بالنسبة إلى المحرم الـذى نفس فى الجواهر الخلاف بل الإشكال فى عدم جوازه بل حكى عن المدارك الإجماع عليه، فالدليل عليه هى الأولوية القطعية لأنه لا مجال لاحتمال كون الحكم فى المحلّ أشدّ من المحرم.

و لكن ذكر بعض الاعلام قدّس سرّهم انه يمكن الاستدلال له بوجه آخر و هو ان الحكم إذا كان عامّا شاملا لأفراد قد يفهم منه عرفا عـدم جواز التسبيب إليه أيضا و عدم اختصاصه بالمباشرة نظير ما إذا قال المولى لعبيدة لا تدخلوا علىّ فى هذا اليوم، فان المتفاهم من ذلك، عدم جواز إدخالهم الغير أيضا و ان هذا الفعل مبغوض من كلّ أحد و لا يختص بالمباشرة و دخول العبيد أنفسهم.

و الظاهر انّ هذا هو مراد صاحب الجواهر حيث استدلّ بعد الإجماع بقوله مضافا الى ما يفهم من الأدلة من عدم جواز وقوع ذلك من أىّ مباشر كان.

و مقتضى كلاهما عدم جواز تحقق الإزالة من المحلّ بالنسبة إلى المحرم أيضا، و الظاهر انه لا يقول به أحد مع ان مرجع التسبيب إلى مدخلية المحرم الذى يؤخذ من شعره فى تحقق الإزالة و المدعى حرمتها و لو كان المحرم المأخوذ عنه نائما أو غافلا فتدبّر فالظاهر انه لا محيص عن الرجوع الى الأولوية المذكورة.

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و الستون، ح ۲.

و لا بأس بسقوط الشعر حال الوضوء أو الغسل بلا قصد الإزالة (۱).

---

(۱) فى هذه المسألة فرعان:

الفرع الأوّل: جواز إزالة الشعر للضرورة من حيث الحكم التكليفى قال فى الجواهر: «بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه.

و يـدلّ على الجواز قوله تعـالى بعـد النهى عن حلق الرأس حتى يبلغ الهـدى محلّه «فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ» فانّ مـدلوله المطابقى و ان كان هو ثبوت الفديـة بالإضافـة إلى المريض أو من به أذى من رأسه إلّا ان مراده ارتفاع الحرمـة بـذلك و ثبوت الفديـة فنفس الآيـة تـدلّ على الجواز فى حال الضـرورة فى مورد حلق الرأس الذى هو المصداق الكامل لإزالة الشـعر ففى سائر الموارد يكون بطريق أولى.

مع انّ مقتضـى قاعـدة نفى الحرج أيضا ذلك و لكنه مع ذلك قد ورد فى الروايات المتعددة التى بعضـها واردة فى شأن نزول الآية ما يدل على الجواز.

ففى صـحيحة حريز التى رواهـا الشـيخ عنه عن أبى عبـد اللّه عليه السّلام قال: مرّ رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله على كعب بن عجرة الأنصارى و القمل يتناثر من رأسه «و هو محرم» فقال أ تؤذيك هو أمّك؟ فقال: نعم، قال فأنزلت هذه الآية «فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ»، فأمره رسول اللّه بحلق رأسه، و جعل عليه الصـيام ثلاثة أيام و الصدقة على ستّة مساكين لكل مسكين مدّان، و النسك شاة قال:

و قال أبو عبـد اللّه عليه السّلام و كل شـىء فى القرآن «أو» فصاحبه بالخيار يختار ما شاء، و كل شـىء فى القرآن «فمن لم يجـد فعليه كذا» فالأول بالخيار «۱». يعنى لا بـدّ و ان يختار الأوّل ابتـداء و مع عـدم وجـدانه ينتقل الى الثانى و هكـذا بخلاف ما إذا كان بصورة العطف بأو فإنه مخيّر من أوّل الأمر بين الطرفين أو الأطراف هذا و لكن فى اتصاف سند الرواية

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الرابع عشر، ح ۱.

....

بالصحة اشكالا من جهة انّ الشيخ و ان كان رواها عن حريز بطريق صحيح و هو عن الامام عليه السّلام من دون واسطة لكن الكلينى رواها بعينها من دون فرق إلّا فى عدم ثبوت الباء فى قوله فى آخر الرواية بالخيار عن حريز عمن أخبره عن أبى عبد اللّه عليه السّلام و عليه فالرواية من هذا الطريق تكون مرسلة و حيث انّ الرواية واحدة و الراوى لها هو حريز و نقله مردّد بين الإرسال و غيره فلا تتصف الرواية بالاعتبار و الحجّية لأن موضوعها الرواية المسندة الصحيحة- مثلا- و هذا الموضوع غير محرز فى المقام.

نعم لو كان الراوى متعددا لم يقدح إرسال إحداهما فى صحة الأخرى، كما انه لو كانت رواية الصدوق لها فى المقنع بنحو الإرسال من قبيل المرسلات المعتبرة التى أشرنا إليها مرارا لكانت معتبرة لكن لا يحضرنى فعلا كتاب المقنع حتى أراجعه، مع انّك عرفت انه لا حاجة الى الرواية أصلا بعد دلالة الآية بوضوح على ارتفاع الحرمة لمن كان مريضا أو به أذى من رأسه، مضافا الى قاعدة نفى الحرج و ان كانت قاعدة نفى الضرر محلّ خلاف و اشكال.

الفرع الثانى: انه لا بأس بسقوط الشعر حال الوضوء أو الغسل مع عدم قصد الإزالة و يدلّ عليه مضافا الى قاعدة نفى الحرج، موثقة الهيثم بن عروة التميمى، قال: سأل رجل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم يريد إسباغ الوضوء فتسقط من لحيته الشعرة أو شعرتان فقال: ليس بشىء، مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ «۱». و من الواضح انه لا فرق بين الوضوء و الغسل كما ان الظاهر انه لا فرق بين الوضوء الواجب على تقدير وجوبه و بين الوضوء المستحب و كذا فى باب الغسل و الاستدلال فى الرواية على عدم الحرمة بقاعدة نفى الحرج لا يوجب الانحصار بالوضوء و الغسل الواجبين كما لا يخفى.

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب السادس عشر، ح ۶.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۷۱

[مسألة ۲۹- كفّارة حلق الرأس ان كان لغير ضرورة شاة]

مسألة ۲۹- كفّارة حلق الرأس ان كان لغير ضرورة شاة على الأحوط بل لا يبعد ذلك، و لو كان للضرورة اثنا عشر مدّا من الطعام لستة مساكين لكل منهم مدّان، أو دم شاة أو صيام ثلاثة أيام، و الأحوط فى إزالة شعر الرأس بغير حلق، كفارة الحلق (۱).

---

(۱) الكلام فى هذه المسألة يقع فى أمور:

الأمر الأوّل: كفارة حلق الرأس فى حال الاختيار و عدم الضرورة. و المشهور بل ربما يستظهر من المنتهى، الإجماع على عدم الفرق فى الفدية التى تدلّ عليها الآية الشريفة و هى المخيّرة بين الأمور الثلاثة، بين الضرورة و غيرها و فى كلام المحقّق إطلاق الحكم حيث قال: «الخامس حلق الشعر و فيه شاة أو إطعام عشرة مساكين لكل منهم مدّ و قيل ستّة لكل منهم مدّان أو صيام ثلاثة أيام».

و التحقيق انّ الآية الشريفة لا تدلّ على ثبوت الكفارة فى حلق الرأس اختيارا و ثبوتها فى صورة الضرورة لا تستلزم الثبوت فى صورة الاختيار فضلا عن الدلالة بصورة الأولوية و على تقدير الدلالة لا دلالة لها على وحدة الكفّارتين و عدم ثبوت المغايرة فى البين فلا بد فى استفادة كفارة صورة الاختيار من الرجوع الى ما يدلّ عليه من الروايات و إلّا فالآية و الروايات الواردة فى تفسيرها و بيان شأن نزولها قاصرة عن بيان كفارة الاختيار، فانظر إلى صحيحة زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال إذا أحصر الرجل فبعث بهديه فآذاه رأسه قبل ان ينحر هديه فإنه يذبح شاة فى المكان الذى أحصر فيه أو يصوم أو يتصدق على ستّة مساكين، و الصوم، ثلاثة أيام، و الصدقة، نصف صاع لكل مسكين.

و تؤيدها رواية حريز المتقدمة المرددة بين المسندة الصحيحة و المرسلة.

و كيف كان فالذى يمكن ان يستدلّ به لحكم صورة الاختيار صحيحة زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: من حلق رأسه أو نتف إبطه ناسيا أو ساهيا أو جاهلا، فلا شيء

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۷۲

....

عليه، و من فعله متعمدا فعليه دم «۱».

فان الظاهر بقرينة المقابلة سيما مع الجاهل ان المراد بالمتعمد ليس هو الملتفت القاصد فقط بل هو مع عدم المشروعية فى حقّه فتدلّ على ثبوت الدم فى الحلق الاختيارى غير المشروع و الظاهر ان ثبوت الدم انّما هو بعنوان التعين لا بعنوان أحد الأمور الثلاثة المخيّرة.

و الظاهر اتّحاد هذه الرواية مع الرواية التى جعلت رواية أخرى لزرارة قال سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: من نتف إبطه أو قلّم ظفره أو حلق رأسه أو لبس ثوبا لا ينبغى له لبسه أو أكل طعاما لا ينبغى له أكله و هو محرم ففعل ذلك ناسيا أو جاهلا فليس عليه شيء، و من فعله متعمّدا فعليه دم شاة «۲».

و على ما ذكرنا يظهر اختلاف الصورتين من جهة الكفارة فإن كان هناك إجماع على الاتحاد، فلا بدّ من الأخذ به و ان لم يكن كما هو الظاهر، فمقتضى الدليل عدم الاتحاد، و لأجله نفى البعد فى المتن عن ثبوت الدم فى صورة الاختيار فى المتن.

الأمر الثانى: كفارة حلق الرأس فى صورة الضرورة و صريح الآية ثبوت الكفارة المخيرة فيه بين الصيام و الصدقة و النسك و لا اشكال و لا خلاف فى ان الصيام ثلاثة أيام و ان المراد بالنسك هى الشاة و امّا الصدقة فالأشهر فى الرواية و الفتوى كما فى الجواهر حاكيا عن كشف اللثام ما فى المتن من كون الصدقة على ستّة مساكين لكل مسكين مدان و يدلّ عليه مضافا الى رواية حريز المتقدمة المرددة بين المسندة و الصحيحة، صحيحة زرارة على نقل الشيخ فى التهذيب عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال إذا أحصر الرجل

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب العاشر، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الثامن، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۷۳

....

فبعث بهديه فاذاه رأسه قبل ان ينحر هديه فإنه يذبح شاة فى المكان الذى أحصر فيه أو يصوم أو يتصدق على ستة مساكين و الصوم ثلاثة أيام و الصدقة نصف صاع لكل مسكين «۱».

لكن فى مقابلها مرسلة الصدوق المعتبرة قال مرّ النبى صلّى اللّه عليه و آله على كعب بن عجرة الأنصارى و هو محرم و قد أكل القمل رأسه و حاجبيه و عينيه فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله ما كنت أرى ان الأمر يبلغ ما أرى فأمره فنسك نسكا لحلق رأسه لقول اللّه عز و جل فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك، فالصيام ثلاثة أيام و الصدقة على ستة مساكين لكل مسكين صاع من تمر «۲». قال روى مدّ من تمر و النسك شاة لا يطعم منها أحدا إلّا المساكين «۳».

هذا و لكن حيث ان الظاهر انه لم يقل أحد من الأصحاب بالصدقة على ستة مساكين لكل مسكين صاع الذى هو أربعة أمداد فاللازم طرح المرسلة و ان كانت فى نفسها معتبرة.

هذا و ظاهر عبارة الشرائع المتقدمة ترجيح إطعام عشرة مساكين لكل مسكين مدّ و لعلّ مستنده رواية عمر بن يزيد عن أبى عبد اللّه

عليه السّلام قال: قال اللّه تعالى فى كتابه:

«فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ» فمن عرض له أذى أو وجع فتعاطى ما لا ينبغى للمحرم إذا كان صحيحا فصيام ثلاثة أيام و الصدقة على عشرة مساكين يشبعهم من الطعام و النسك شاة يذبحها فيأكل و يطعم و انّما

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الرابع عشر، ح ۳.

(۲) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الرابع عشر، ح ۴.

(۳) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الرابع عشر، ح ۵.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۷۴

....

عليه واحد من ذلك «۱» بناء على كون المدّ ملازما غالبا للإشباع. و لكن الرواية ضعيفة سندا بمحمد بن عمر بن يزيد و دلالة حيث ان مفادها جواز الأكل من الشاة بل وجوبها مع ان الظاهر عدم جواز الأكل من الكفارة كما يدلّ عليه ذيل مرسلة الصدوق المعتبرة، فلا مجال للأخذ بها. و لكن الشيخ حملها على التخيير فى كمية الإطعام بين ان يطعم ستّة مساكين لكل مسكين مدّان و بين ان يطعم عشرة يشبعهم.

و عن النافع التخيير بين عشرة أمداد لعشرة و اثنى عشر لستّة، و عن النهاية و المبسوط الاحتياط بإطعام عشرة و عن المختلف الأحوط الستّة لكل واحد مدان، و عن المقنعة و النهاية و المبسوط و السرائر ستّة أمداد لستّة و يدلّ عليه ذيل مرسلة الصدوق حيث قال و روى مدّ من تمر.

و لكن بعد الإحاطة بما ذكرنا يظهر انه لا محيص عن الأخذ بما فى المتن لصحة مستنده و وجوه الشهرة على طبقه بل قال فى الجواهر لا ريب فى ان الأقوى الستّة لكل واحد مدان.

الأمر الثالث: هل فى إزالة شعر الرأس بغير الحلق كالنتف أو النورة أو الإحراق كفارة أم لا ظاهر المحكيّ عن التذكرة ان المراد بالحلق مطلق الإزالة كما وقع التعبير بها من بعضهم و لا يبعد الالتزام به لأنّ العرف لا يرى لعنوان الحلق المضاف إلى الرأس خصوصية و ان كانت الخصوصية بلحاظ المضاف اليه و هو الرأس متحققة و لذا عطف نتف الإبط على حلق الرأس فى بعض الروايات الواردة فى الكفارة. و الظاهر ان المغايرة التى يدلّ عليها العطف من جهة المضاف اليه لا من جهة المضاف، و عليه فالأحوط لو لم يكن ثبوت كفارة الحلق فى الإزالة من دون فرق بين صورتى الاختيار

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الرابع عشر، ح ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۷۵

....

و الاضطرار.

كما انّ تحريم الحلق على المحرم مع ملاحظة انّ حلق الرأس لا يكاد يمكن ان يتحقق من نفس الشخص بالمباشرة نوعا يرشد الى ان مجرد الإضافة اليه و لو بالرّضا أو الاستيجار و نحوهما، يكفى فى تحقق المحرم و ان لم يكن هو المباشر و لأجله يصدق هذا العنوان على من حلق رأسه كذلك نعم لا يصدق لو حلق رأسه فى صورة النوم و الإغماء و نحوهما كما ان ثبوت الحرمة للمحرم بالإضافة الى

رأس نفسه يقتضى عدم الثبوت على الحالق سواء كان محرما أو محلّا كما انه لا ـ تثبت للمحرم فيما إذا حلق رأس غيره و عليه فلا كفارة أيضا.

ثم انّ الظاهر ان الحلق الموجب للكفارة هو حلق جميع الرأس أو ما يصدق عليه عرفا حلق الرأس فلو أبقى جزء يسيرا منه بحيث لا يقدح فى صدق حلق الرأس يكفى فى تحقق موضوع الحرمة و ثبوت الكفارة.

امّا فيما إذا حلق نصف الرأس- مثلا- ففى الجواهر: أمكن القول بوجوب دم عليه إذا كان مساويا لنتفه الإبط أو أزيد و ان كان لا يخلو من نظر ثم حكى عن المنتهى انه قال: و الكفارة عندنا تتعلق بحلق جميع الرأس أو بعضه قليلا ـ كان أو كثيرا لكن يختلف ففى حلق الرأس دم و كذا فيما يسمّى حلق الرأس و فى حلق ثلاث شعرات صدقة بمهما كان.

أقول ان ثبوت الكفارة فى حلق الرأس و فى نتف الإبطين و الإبط الواحدة و فى سقوط شعرة أو أزيد إذا مسّ لحيته أو رأسه كما يأتى البحث فى الأخيرتين فى المسألة الآتية إن شاء اللّه تعالى و ان كان يؤيد ثبوتها فى حلق الرأس غير ما يصدق عليه حلق الجميع عرفا أيضا إلّا ان الاقتصار على مقتضى الدليل يقتضى عدم الثبوت خصوصا مع

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۷۶

[مسألة ۳۰- كفارة نتف الإبطين شاة]

مسألة ۳۰- كفارة نتف الإبطين شاة، و الأحوط ذلك فى نتف إحداهما، و إذا مسّ شعره فسقط شعرة أو أكثر فالأحوط كف طعام يتصدق به (۱).

ملاحظة ان نتف بعض الإبط لا يترتب عليه كفارة كما صرّح به صاحب الجواهر قدّس سرّه و عليه فمقتضى القاعدة عدم ثبوت شيء و ان كان الاحتياط فى خلافه.

(۱) الكلام فى هذه المسألة يقع فى أمرين:

الأمر الأوّل: فى كفارة نتف الإبط و المعروف انه لو نتف أحد إبطيه أطعم ثلاثة مساكين و لو نتفهما لزمه شاة، بل قال فى الجواهر: بلا خلاف أجده فى الثانى منهما بل و الأوّل إلّا من بعض متأخرى المتأخرين.

و الروايات الواردة فى هذا الأمر ثلاث:

أحدهما صحيحة زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال من حلق رأسه أو نتف إبطه ناسيا أو ساهيا أو جاهلا فلا شىء عليه و من فعله متعمدا فعليه دم «۱».

ثانيتها ما رواه الشيخ فى التهذيب بطريق صحيح عن حريز عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (أبى جعفر خ ل) قال: إذا نتف الرجل إبطيه بعد الإحرام فعليه دم «۲». قال فى الوسائل بعد النقل المزبور و رواه الصدوق بإسناده عن حريز مثله إلّا انه قال: إبطه بغير تثنية.

ثالثتها رواية عبد اللّه بن جبلة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى محرم نتف إبطه قال: يطعم ثلاثة مساكين «۳».

و عبد اللّه من رجال كامل الزيارات فهو موثق بالتوثيق العام و هو حجّة إذا لم يعارضه قدح خاص و تضعيف كذلك مع انّه على تقدير الضعف يكون منجبرا بفتوى

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب العاشر، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الحادى عشر، ح ۱.

(۳) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الحادى عشر، ح ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۷۷

....

المشهور على طبقه و الاستناد اليه حيث انّ إطعام ثلاثة مساكين لا يوجد فى غير هذه الرواية.

ثمّ انّ التحقيق فى الجمع بين الروايات ان يقال انه تارة يفرض كون صحيحة حريز مشتملة على حكم نتف الإبطين كما فى نقل الشيخ قدّس سرّه و اخرى يفرض كونها مشتملة على حكم نتف الإبط بصورة الافراد دون التثنية كما فى نقل الصدوق الذى هو أضبط من الشيخ كالكلينى.

فعلى التقدير الأوّل تكون صحيحة حريز دالة على ثبوت الدم فى نتف الإبطين و لا تنافيها صحيحة زرارة الدالة على ثبوت الدم فى مطلق النتف سواء تعلق بابط واحدة أو بابطين إذ ليس لصحيحة حريز مفهوم من جهة العدد بل مطلقا على ما حققناه فى محلّه من بحث المفاهيم. نعم تنافيها رواية ابن جبلة، تنافى الإطلاق و التقييد، فيقيد إطلاقها بالصحيحة.

و اما بالإضافة إلى نتف إبط واحدة فالمعارضة واقعة بين صحيحة زرارة الظاهرة فى تعين الدم و بين رواية ابن جبلة الظاهرة فى تعيّن إطعام ثلاثة مساكين، فيرفع اليد عن ظهور كلتيهما بصراحة الأخرى فى جواز الاقتصار على مفادها، و عليه فاللازم هو القول بالتخيير فى نتف إبط واحدة بين الدم و بين الإطعام.

و العجب من بعض الاعلام قدّس سرّه حيث انه بعد ان جعل مقتضى الجمع هو الحمل على الوجوب التخييرى قال: و بما ان الأمر دائر بين التعيين و التخيير فمقتضى الاحتياط هو التعيين بوجوب الشاة فالاكتفاء عنها بالإطعام مما لا وجه له و خلاف الاحتياط.

و ذلك لأنّ أصالة الاحتياط الجارية فى مورد الدوران بين التعيين و التخيير انّما يكون مجراها صورة الشك بينهما كما لو فرض العلم إجمالا فى يوم الجمعة بأن الواجب امّا

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۷۸

....

خصوص صلاة الجمعة و امّا التخيير بينها و بين صلاة الظهر فمقتضى أصالة الاحتياط الإتيان بصلاة الجمعة و امّا فى المقام فلا يكون شك فى البين بعد كون مقتضى الجمع بين الدليلين هو الحمل على التخيير و لو فرض ثبوت الشك بلحاظ الفتاوى فقد عرفت ان الشهرة المحققة انما هى على الإطعام فى نتف الإبط الواحدة فلا يكون مقتضى الاحتياط هو الدم.

و على التقدير الثانى الذى يكون مورد جميع الروايات نتف الإبط بصورة الإفراد فاللازم حمل الصحيحتين على نتف الإبطين لأنه مضافا الى كون الغالب فى نتف الإبط هو نتفهما لا نتف واحدة منهما ان العلم بثبوت الدم فى نتف الإبطين على نحو التعيّن كما عرفت انه لا خلاف فيه يقتضى حمل رواية عبد اللّه بن جبلة على نتف الواحدة و حمل الأخريين على نتف الإبطين فينطبق على ما هو المشهور من التفصيل.

ثم انّه على تقدير الشك فى كون صحيحة حريز واردة فى مورد المفرد أو التثنية يدور الأمر فى نتف الواحدة بين تعيّن الإطعام و بين التخيير و بينه و بين الدم و مقتضى أصالة الاحتياط فى دوران الأمر بين التعيين و التخيير هو الأخذ بالإطعام دون الدم.

الأمر الثانى: فى مسّ الشعر الموجب لسقوط شعرة أو أزيد قال فى الشرائع: و لو مسّ لحيته أو رأسه فوقع منهما شىء أطعم كفّا من طعام و أضاف إليه فى الجواهر قوله:

كما فى النافع و القواعد و محكى الغنية و السرائر بل فى المدارك نسبته الى قطع الأصحاب بل عن ظاهر المنتهى و التذكرة الإجماع عليه.

و الروایات الظاهرة فی ثبوت الکفارة فیه کثیرة قد جمعها صاحب الوسائل فی الباب السادس عشر من أبواب بقیّة کفارات الإحرام:

منها صحیحة منصور عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی المحرم إذا مسّ لحیته فوقع منها

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۱۷۹

....

شعرة قال: یطعم کفّا من طعام أو کفین «۱».

و منها صحیحة معاویة بن عمّار قال قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام المحرم یعبث بلحیته فیسقط منها الشعرة و الثنتان قال: یطعم شیئا «۲». و هذه قرنیة علی عدم لزوم مقدار الکف أیضا.

و منها روایة الحسن بن هارون قال قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام انی أولع بلحیتی و انا محرم فتسقط الشعرات، قال: إذا فرغت من إحرامک فاشتر بدرهم تمرا و تصدّق به فإن تمرة خیر من شعرة «۳».

و منها غیر ذلک من الروایات الدالة علی لزوم التصدّق بکف من طعام أو کف من سویق أو بکفّ من کعک أو سویق أو لزوم ان یطعم مسکینا فی یده.

إحداهما روایة جعفر بن بشیر و المفضل بن عمر قال: دخل النّباجی علی أبی عبد اللّه علیه السّلام فقال: ما تقول فی محرم مسّ لحیته فسقط منها شعرتان؟ فقال أبو عبد اللّه علیه السّلام لو مسست لحیتی فسقط منها عشر شعرات ما کان علیّ شیء «۴».

و الروایة بهذا السند لا مجال للمناقشة فیها من حیث السند لأنّ منشأ المناقشة وجود المفضل فیه مع انه علی هذا التقدیر یکون نقل الروایة مشترکا بینه و بین جعفر بن بشیر الذی هو ثقة.

لکن المحکیّ عن التهذیب جعفر بن بشیر عن المفضل بن عمر و یؤیده انه علی تقدیر التعدد لکان اللازم ان یقول: قالا مکان قال مع ان اختلاف طبقتهما یقتضی عدم

---

(۱) الوسائل، أبواب بقیة کفارات الإحرام، الباب السادس عشر، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب بقیة کفارات الإحرام، الباب السادس عشر، ح ۲.

(۳) الوسائل، أبواب بقیة کفارات الإحرام، الباب السادس عشر، ح ۳.

(۴) الوسائل، أبواب بقیة کفارات الإحرام، الباب السادس عشر، ح ۳.

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۱۸۰

[السابع عشر: تغطیة الرجل رأسه بکلّ ما یغطّیه]

اشارة

السابع عشر: تغطیة الرجل رأسه بکلّ ما یغطّیه حتی الحشیش و الحناء و الطین و نحوها علی الأحوط فیها، بل الأحوط ان لا یضع علی رأسه شیء (شیئا ظ) و یغطی به رأسه، و فی حکم الرأس بعضه، و الاذن من الرأس ظاهرا فلا یجوز تغطیته، و یستثنی من الحکم عصام القربة کما انه یستثنی منه عصابة الصداع (۱).

کونهما راویین عن امام واحد و- ح- ان قلنا بضعف المفضل فالروایة ساقطة عن درجة الاعتبار و لا تصلح لمعارضة ما تقدم من

الروايات و ان قلنا بوثاقته كما هو الظاهر و يؤيده كتاب توحيده المعروف فلا بد- ح- من الجمع بينهما و بينه و سيأتى وجهه.

ثانيتهما روايـة ليث المرادى قال سألت أبا عبـد اللّه عليه السّـلام عن رجل يتناول لحيته و هو محرم يعبث بها فينتف منها الطاقات يبقين فى يده خطاء أو عمدا فقال لا يضرّه «۱».

و الروايـة ضـعيفة بمفضل بن صالـح مع ان ظاهرها عـدم الإضـرار فى صورة العمد أيضا مع وضوح ترتب العقاب و اسـتحقاقه فى هذه الصورة.

و مع قطع النظر عن ذلـك يكون مقتضـى الجمع هو حمل الروايات المتقدمـة على الاسـتحباب خصوصا مع ملاحظـة الاختلاف بينهما أيضا على ما عرفت و لكن الاحتياط الوجوبى التصدق بكف من طعام كما فى المتن.

ثم ان مورد هـذه المسألـة مـا إذا لم يكن ذلك فى حال الوضوء أو الغسل و إلّا فقـد عرفت فى بعض المسائل السابقـة انّه لا كفارة فى سقوط الشعرة أو أزيد فى إحدى الحالتين و ورد فيه رواية دالة على الجواز مستدلّة بآية نفى الحرج.

(۱) فى هذا الأمر جهات من الكلام:

الجهـة الاولى: فى أصل الحكم بنحو الإجمال و كون تغطيـة الرجل رأسه فى الجملة من محرمات الإحرام و فى الجواهر بعد المتن: بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه

---

(۱) أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب السادس عشر، ح ۸.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۸۱

....

عليه، بـل عن التـذكرة و المنتهى إجماع العلماء عليه بل النصوص فيه مسـتفيضة حـدّ الاسـتفاضة ان لم تكن متواترة، و مراده من لتواتر الـذى احتمله هو التواتر المعنوى أو الإجمـالى الـذى يرجع الى العلم بصـدور بعض الروايـات الواردة فى هـذا المجـال و لاـ بأس بنقل بعضها فنقول:

منها صـحيحة عبد اللّه بن ميمون عن جعفر عن أبيه عليهما السّـلام قال: المحرمة لا تتنقب، لأن إحرام المرأة فى وجهها و إحرام الرجل فى رأسه «۱».

و وقوع هـذه العبارة فى مقام التعليل على النهى عن التغطيـة و التنقب للمرأة يرشـد إلى أمرين: أحدهما حرمة تغطية الرأس على الرجل المحرم الذى هو المهم فى هذه الجهة و ثانيهما بيان المراد من هذه العبارة التى لو لا وقوعها فى مقام التعليل لكانت مجملة فى نفسها، فان كون إحرام المرأة فى وجهها لا معنى له بعـد ما عرفت فى البحث عن ماهيـة الإحرام من انّها أمر اعتبارى يعتبره الشارع عقيب النية فقـط أو بضـميمة التلبيـة، و هـذا الـأمر الاعتبـارى لاـ يرتبـط الى الوجه فى المرأة و الرأس فى الرجـل. نعم يحتمـل ان يكون المراد هو اسـتكشاف إحرام الرجل و المرأة من هـذا الطريق، و فيه أيضا ما لا يخفى، هـذا و لكن وقوعها تعليلا للنهى عن التغطيـة يبين المقصود منها و ان المحرمة لا يجوز لها تغطية وجهها و المحرم تغطيته رأسه.

و منها صحيحة حريز قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن محرم غطّى رأسه ناسيا قال:

يلقى القناع عن رأسه، و يلبّى و لا شيء عليه «۲». و السؤال فيها يدلّ على مفروعية حرمة التغطية عند السائل و ان مورد شكّه ما إذا وقع نسيانا.

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الخامس و الخمسون، ح ۲.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الخامس و الخمسون، ح ۳.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۸۲

....

و مثلها صحيحة الحلبى أنه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم يغطى رأسه ناسيا أو نائما فقال يلبّى إذا ذكر «۱». و المراد هى التغطية فى حال النوم لا فى حال إرادته و الشروع فيه.

و منها صحيحة زرارة قال قلت لأبى جعفر عليه السّلام الرجل المحرم يريد ان ينام يغطّى وجهه من الذباب؟ قال: نعم و لا يخمّر رأسه، و المراد لا بأس ان تغطّى وجهها كلّه «۲».

و الجملة الأخيرة محمولة على صورة الضرورة من جهة إيذاء الذباب أو ساقطة باعتبار كون مقتضى النص و الفتوى عدم جواز تغطية المرأة وجهها.

و منها صحيحة عبد اللّه بن سنان قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول لأبى و شكا اليه حرّ الشمس و هو محرم و هو يتأذّى به فقال: ترى ان استتر بطرف ثوبى؟ قال لا بأس بذلك ما لم يصيبك رأسك «۳». و مفادها حرمة إصابة الرأس و لو بعضه فضلا عن الجميع.

و منها غير ذلك من الروايات و عليه فلا مجال للشبهة فى أصل الحكم.

الجهة الثانية: فى عموم الحرمة لكلّ ما يغطّى الرأس حتى مثل الأشياء المذكورة فى المتن و عدمه فنقول حكى فى الجواهر عن تصريح غير واحد الأوّل و قال بل لا أجد فيه خلافا بل عن التذكرة نسبته إلى علمائنا.

و فى المدارك بعد ان حكى التصريح المذكور عن العلامة و غيره قال و هو غير واضح لأنّ المنهىّ عنه فى الروايات المعتبرة تخمير الرأس و وضع القناع عليه و الستر بالثوب لا مطلق السّتر مع ان النهى لو تعلّق به لوجب حمله على ما هو المتعارف منه

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الخامس و الخمسون، ح ۶.

(۲) أبواب تروك الإحرام، الباب الخامس و الخمسون، ح ۵.

(۳) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السابع و الستون، ح ۴.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۸۳

....

و هو السّتر بالمعتاد إلّا ان المصير الى ما ذكروه أحوط، و تبعه فى محكى الذخيرة و أورد عليه صاحب الجواهر قدّس سرّه بقوله: «و فيه- مضافا الى قوله عليه السّلام- إحرام الرجل فى رأسه و غيره من الإطلاقات و استثناء عصام القربة و غير ذلك- ان النهى عن الارتماس فى الماء و إدخال الرّأس فيه- بناء على انه من التغطية أو بمعناها و لذا لا يختص ذلك بالماء- ظاهر فى عدم اعتبار المتعارف من السّاتر و كذا ما تسمعه من منع المحرمة تغطية وجهها بالمروحة بناء على انّها من غير المتعارف و على تساويهما فى ذلك و ان اختلف محلّ إحرامهما بالوجه و الرأس و غير ذلك و لعلّه لذا و نحوه كان الحكم مفروغا منه عند الأصحاب بل ظاهر بعضهم الإجماع عليه بيننا».

و يمكن دفع الإيراد بأنّ مثل قوله عليه السّلام إحرام الرجل فى رأسه قد عرفت انه مع قطع النظر عن وقوعه تعليلا للنهى عن تنقب المرأة المحرمة التى إحرامها فى وجهها لا يمكن استفادة شىء منه و لا يكون له مفهوم مبيّن و معنى ظاهر، فلا بد من ملاحظته مع

الوصف المذكور و من الظاهر انّه بهذه الملاحظة لا دلالة له على حرمة مطلق التغطية و لو بغير المتعارف بعد كون متعلق الحكم المعلل هو التنقب بالنقاب الذى يكون سترا متعارفا نعم مقتضى عموم التعليل عدم اختصاص الحكم بخصوص النقاب بل يشمل سائر أصناف الستر المتعارف.

و امّا استثناء عصام القربة و عصابة الصداع فمن الواضح ان العصابة هى الثوب الذى يكون من الستر بالمتعارف و امّا عصام القربة فالنص و ان دلّ على جوازه إلّا ان كون عنوانه هو الاستثناء، الظاهر فى الاستثناء المتصل، محل اشكال لعدم ورود هذا العنوان فى الرواية بل ورد فى مثل المتن و لا شاهد عليه.

و امّا النهى عن الارتماس فى الماء الذى قد ورد فيه الرواية الصحيحة فاستكشاف

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۸۴

....

حكم المقام منه و ان دائرة التغطية المحرّمة واسعة، مبنى على ثبوت أمرين و هما عدم اختصاص حرمة الارتماس بخصوص الماء، بل يعمّ سائر المائعات و كون الارتماس من مصاديق التغطية و ان الحرمة المتعلقة، انّما هى لأجل تحقق التغطية به و فى كلا الأمرين نظر خصوصا الأمر الثانى و سيأتى البحث عنه فى المسألة الآتية ان شاء اللّه تعالى و قد ذكر المحقق فى الشرائع بعد الحكم بحرمة التغطية: و فى معناه الارتماس و هو يشعر بل يدلّ على عدم كون الارتماس من مصاديق التغطية.

نعم ما أفاده أخيرا من منع المحرمة تغطية وجهها بالمروحة يمكن الاستيناس به للتعميم و ان كان يمكن المناقشة فيه أيضا بأنّ الظاهر كون المروحة ساترا متعارفا لوجه المرأة و لو فى بعض الأحيان.

و كيف كان فلم ينهض دليل على عمومية الحكم خصوصا بعد ما حكى عن التحرير و المنتهى من جواز التلبيد بان يطلى رأسه بعسل أو صمغ ليجتمع الشعر و يتلبّد فلا يتخلّله الغبار و لا يصيبه الشعث و لا يقع فيه الذبيب و قال: روى ابن عمر قال: «رأيت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يهلّ ملبّدا» و حكاه فى محكى التذكرة عن الحنابلة. و فى بعض رواياتنا الصحيحة إشعار بذلك، و انه كان معروفا فى السابق كما فى الجواهر و من الواضح ان التلبيد المذكور موجب لغطاء الرأس كلّا أو جلّا.

و ينقدح بملاحظة ما ذكرنا انه لا مجال للفتوى بالحكم بالعموم بل غايته الاحتياط الوجوبى كما فى المتن.

الجهة الثالثة: فى حكم ما إذا حمل شيئا على رأسه و كان الحمل ملازما لتغطية الرأس كلّا أو بعضا و اللازم قبل البحث فى هذه الجهة من البحث فى ان تغطية بعض الرأس محرّمة فيما إذا كانت تغطية الكل كذلك كالثوب و نحوه و الدليل عليه بعد عدم

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۸۵

....

شمول أدلّة حرمة تغطية الرأس لصورة تغطية البعض، لظهورها فى تغطية الكلّ من دون ان يكون لها مفهوم، هى صحيحة عبد اللّه بن سنان المتقدمة الظاهرة فى النهى عن الاستتار بطرف الثوب إذا أصاب رأسه لأن الإصابة أعمّ من تغطية الكلّ كما فى سائر موارد استعمال هذه اللفظة كما فى صحيحة زرارة المعروفة فى باب الاستصحاب و حجّيته المذكورة فى علم الأصول التى تكون مشتملة على سؤال زرارة بمثل قوله أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شىء من المنى .. فإنه من الظاهر ان الإصابة أعمّ من اصابة الجميع و كذلك فى الموارد الأخر، و عليه فاصابة طرف الثوب الرأس أعمّ من اصابته الجميع فالصحيحة ظاهرة فى حرمة تغطية بعض الرأس أيضا.

إذا عرفت ذلك فاعلم انّ صاحب الجواهر قدّس سرّه ذكر حمل المتاع أو الطبق أو نحوه فى عداد الطين و الدواء و الحناء، و ظاهره

عـدم وجـدان الخلاف بـل النسبـة إلى علمائنـا كما فى التـذكرة فيه أيضا و عليه فمقتضـى ما ذكر عموميـة الحكم لما إذا كان الحمل مستلزما لستر بعض الرأس أيضا.

و لكنّه فصّل بعض الاعلام قدّس سرّهم فى خصوص الحمل بين صورتى الكل و البعض و ذكر فى وجهه ما ملخّصه: «ان حمل الشىء على رأسه إذا كـان ساترا لجميع رأسه و تمامه كحمل الحشـيش و نحوه فلا كلام فى المنع لشـمول الإطلاقات المانعـة لـذلك بعـد ما عرفت من انه لا خصوصـيهٔ لنوع من أنواع الساتر، و اما إذا كان موجبا لتغطيـهٔ بعض الرأس كحمل الطبق و الكتاب فلا دليل على المنع لأنّ ما دلّ على المنع من اصابـهٔ بعض الرأس انّما يـدلّ عليه فى خصوص ما إذا كان الستر و لو ببعض الرأس مقصودا و امّا إذا لم يكن قاصدا لستر الرأس بل كان قاصدا لأمر آخر و ذلك يسـتلزم الستر فلا يكون مشـمولا، فالذى يستفاد من النص ان يكون الستر مقصودا فى نفسه و امّا المطلقات فالمستفاد

تفصيل الشريعهٔ فى شرح تحرير الوسيلهٔ - الحج، ج۴، ص: ۱۸۶

....

منهـا عـدم جواز ستر تمـام الرأس و الحاصـل انه لو كنّـا نحن و المطلقـات فقـط فلاـ دليـل على منع ستر بعض الرأس و انّمـا منعنا عنه لخصوص صـحيحهٔ عبـد اللّه بن سـنان و المسـتفاد منها ان يكون الستر بنفسه مقصودا لكن حيث ان المشـهور حكموا بالمنع فلا ينبغى ترك الاحتياط».

و يرد عليه أوّلا ان شـمول المطلقات لصورهٔ الحمل محل نظر بل منع و ان قلنا بشمولها لمثل الستر بالحشيش و الطين و الحناء لما أفاده من الظهور فيمـا إذا كـان الستر مقصودا و متعلقا للإرادهٔ بنفسه من دون فرق بين مثل الثوب و بين الأمور المـذكورهٔ و هـذا ليس لأجل كون الستر من العنـاوين القصديـهٔ التى يعتبر فى تحققها القصـد إليها كعنوانى التعظيم و التوهين، ضـرورهٔ ان مثل عنوان الستر لا يكون من العنـاوين القصديـهٔ بوجه بـل لأجل كون المتفاهم العرفى من المطلقات ما إذا تعلّق القصـد بالستر و الاسـتتار و التنقب فى المرأهٔ و الخمار على الرأس فى الرجل بل و بالستر بالحشيش و نحوه على تقدير التعميم و عليه فدعوى كون المطلقات شاملهٔ لصورهٔ الحمل مع عدم تعلق الغرض إلّا به لا بالستر الذى يكون ملازما للحمل ممنوعهٔ جدّا.

و ثانيـا انه على تقـدير شـمول المطلقـات لصورهٔ الحمـل فالتفصـيل بين الكل و البعض فى غايـهٔ الإشـكال ضـرورهٔ ان التعبير الوارد فى صحيحـهٔ عبـد اللّه بن سـنان ليس هو السّتر حتى يقال بظهوره فيما إذا كان مقصودا بنفسه بل التعبير انّما هو بإصابـهٔ طرف الثوب رأس الرجل و من الواضح ان الإصابهٔ لا يعتبر فيها القصد أصـلا و بعبارهٔ أوضح ان عبارهٔ السؤال و ان كانت مشـتملهٔ على الاسـتتار المضاف الى الرجـل المحرّم لكن المنهى عنه فى الجواب هو عنوان الإصابـهٔ المتحقق فى الحمـل كما هو واضـح و الظاهر انّه قـدّس سـرّه قصّـر النظر على عبارهٔ السؤال و لم يدقّق فى تعبير الجواب و عليه فلا مجال للتفصيل المذكور

تفصيل الشريعهٔ فى شرح تحرير الوسيلهٔ - الحج، ج۴، ص: ۱۸۷

....

بوجه بل الظاهر انه لو قلنا بشـمول المطلقات للحمل أيضا لا يكون فرق فيه بين الكلّ و البعض لكن قـد عرفت ان أصل الشـمول محل نظر بل منع.

الجهـهٔ الرابعـهٔ: فى حكم تغطيـهٔ الأـذنين من حيث الحرمـهٔ و عـدمها و الكلاـم فيه تـارهٔ مع قطع النظر عن النصّ الوارد فيه و اخرى مع ملاحظته فنقول:

امّا من الحيث الأوّل فقد ذكرنا فى الشـهيدين قدّس سرّهما فى المسالك انّ الرأس- الذى نهى عن تغطيته للرجل المحرم فى الروايات

المتقدمة الواردة فى أصل المسألة- عبارة عن منابت الشعر حقيقة أو حكما و فرّع عليه عدم وجوب تغطية الأذنين و حكاه فى المدارك عن جمع من الأصحاب، و المحكى عن ظاهر التذكرة و المنتهى التردّد فى الأذنين لكن فى التحرير الوجه دخولهما.

و الظاهر انّ البحث فيه من هذه الحيثية يقتضى المصير الى ما فى المسالك فانّ اختصاص بعض أجزاء عضو واحد باسم مخصوص غير اسم نفس ذلك العضو كالرجل- مثلا- حيث ان لكل من أبعاضه اسما مخصوصا و مع ذلك يطلق الرجل على الجميع و ان كان لا مانع منه إلّا ان ذلك لا يقتضى كون الاذن بعضا للرأس و منطبقا عليه هذا العنوان فانّ من ابتلى بمرض فى الاذن لا يقال عليه ان رأسه مبتلى بذلك المرض و عليه فلا دلالة للنصوص الناهية عن تغطية الرأس على النهى عن تغطية الإذن أيضا فالحقّ فى هذه الجهة مع صاحب المسالك، لكن يرد عليه، انّه لم افتى بعدم وجوب تغطية الأذنين مع وجود النص الصحيح الدال عليها أى على حرمة التغطية.

و اما من الحيث الثانى، فالنصّ الوارد فيه هو ما رواه صفوان عن عبد الرحمن- الذى قد عرفت ان المراد به ابن الحجّاج الذى هو ثقة- قال سألت أبا الحسن عليه السّلام- عن ......

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۸۸

....

المحرم يجد البرد فى أذنيه يغطّيهما؟ قال: لا «۱». و الجواب قرينة على ان المراد بوجدان البرد فيهما ليس بمرحلة يبلغ حدّ الحرج و المشقة غير القابلة للتحمل عادة ضرورة انه فى هذه الصورة يرتفع الحكم بالحرمة لقاعدة نفى الحرج.

و هل المستفاد من الرواية ان النهى عن تغطية الأذنين انّما هو لكونهما من أبعاض الرأس و تكون تغطيتها موجبة لتغطية بعض الرأس التى قد عرفت انّها أيضا محرّمة كتغطية الكلّ أو انه لا يستفاد من الرواية أزيد من حرمة تغطية الأذنين من دون ان تكون مرتبطة بحرمة تغطية الرأس بل يكون هذا حكما آخر و محرّما مستقلا من محرمات الإحرام، غاية الأمر اشتراكه مع حكم تغطية الرأس فى الاختصاص بالرّجل المحرم يظهر الأوّل من المتن بل ربما يظهر منه انه لو لا النص، لكان الحكم فيهما الحرمة لأنّهما جزء من الرأس.

هذا و لكن الظاهر انه لا ظهور فى الرواية بل لا اشعار فيها بالاحتمال الأوّل لا سؤالا و لا جوابا بل ربما تكون ظاهرة فى الاحتمال الثانى، و يؤيده انه لو لا ذلك لكان اللازم حمل الرواية على بيان أمر تعبدى لا يساعده اللغة و العرف لما عرفت من مغايرة عنوان الأذنين مع عنوان الرأس و عدم صحة توصيف الرأس بالوصف الذى يعرض الأذنين.

و تظهر ثمرة الاحتمالين فى تغطية بعض الاذن لو قلنا بشمول الرواية و دلالتها على حرمة تغطية اذن واحدة نظرا الى ما هو المتفاهم عند العرف من الرواية و ان كان فى استفادة ذلك منها نظر و تأمل فإنه على تقدير كون حرمة تغطية الأذنين من شئون حرمة تغطية الرأس لكان اللازم حرمة تغطية بعض أذن واحدة لعموم حرمة تغطية الرأس للكلّ و البعض ......

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الخامس و الخمسون، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۸۹

....

و امّا على تقدير عدم الارتباط فلا يستفاد من الرواية الحرمة المذكورة لظهورها فى حرمة تغطية الجميع كما انّك عرفت ان أدلّة حرمة تغطية الرأس لا دلالة لها فى نفسها على حرمة تغطية البعض بل الدليل على العموم هى صحيحة عبد اللّه بن سنان المتقدمة الظاهرة فى النهى عن إصابة الرأس و الإصابة لا تختص بإصابة الجميع كما مرّ.

و تظهر الثمرة أيضا فى بعض المواضع الذى لا يكون من الاذن و لا يكون منبتا للشعر حقيقة أو حكما كالموضع الواقع بين فوق الاذن

و بين المنبت فإنه على تقدير كون مفاد الرواية جزئية الأذنين للرأس لكان مفادها جزئية الموضع المذكور بطريق أولى فلا تجوز تغطيته أيضا بخلاف ما إذا كان مفاد الرواية هو الاحتمال الآخر فإنه لم ينهض دليل على حرمة تغطيته و قيام الدليل عليها فى الرأس و فى الأذن لا يستلزم ثبوت الحرمة فيه و قد ذكر فى الجواهر انه لم يجد من ذكر وجوب غير الأذنين زائدا على المنابت، و قال بل لعلّ السيرة أيضا على خلافه.

و كيف كان فلا دلالة للرواية على الارتباط بين الحكمين و ان حرمة تغطية الرأس شاملة لحرمة تغطية الأذنين و عليه فالظاهر لا يساعد ما فى المتن.

الجهة الخامسة: فى الأمرين اللذين استثناهما فى المتن فنقول:

الأمر الأوّل: عصابة الصداع فإنّها قد نفى البأس عنها فى صحيحة معاوية بن وهب عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: لا بأس بأن يعصّب المحرم رأسه من الصّداع «۱». و الظاهر ان نفى البأس انّما هو بحسب الحكم الاولى لا بحسب الحكم الثانوى المستند إلى قاعدة نفى الحرج و عليه فاللازم الحكم بثبوت الاستثناء بعد كون العصابة ثوبا داخلا فى أدلّة حرمة تغطية الرأس و عليه فلا مجال للإشكال فى أصل الحكم و كذا فى كونه بنحو ......

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السادس و الخمسون، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۹۰

....

التخصيص و الاستثناء المتصل.

الأمر الثانى: عصام القربة فقد روى الصدوق بإسناده عن محمد بن مسلم انه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم يضع عصام القربة على رأسه إذا استسقى؟ فقال: نعم «۱».

هذا و فى السند اشكال من جهة وجود على بن أحمد بن عبد اللّه البرقى و كذا أبوه فيه و هما غير موثّقان لكن الظاهر ان كل من تعرّض لهذا الأمر حكم بجوازه و استند الى هذه الرواية و ان لم يقع التعرّض له فى مثل الشرائع و عليه فيمكن دعوى الانجبار فتدبّر.

و اما من جهة الدلالة فالحكم بالجواز المستفاد من الجواب و ان كان ظاهره هو الجواز بحسب الحكم الاوّلى كما فى الرواية السابقة إلّا انه لا دلالة فى الرواية بل و لا اشعار فيها بكون الحكم انّما هو على سبيل الاستثناء من الأدلّة الناهية عن تغطية الرأس لما عرفت من الإشكال فى شمول تلك الأدلّة للحمل نظرا الى عدم كون الغرض فيه متعلّقا بالستر و التغطية و عليه فيمكن ان يكون الحمل جائزا مطلقا غاية الأمر انّ مورد السؤال حيث كان هو عصام القربة كان الحكم بالجواز و أراد فيه من دون ان يكون الإثبات فيه نافيا لغير مورده من موارد الحمل كحمل غير العصام أو الحمل المستلزم لستر جميع الرأس و عليه فالتعبير بالاستثناء كما فى المتن لا شاهد عليه أصلا.

هذا و لو لم نقل بحجيّة الرواية و قلنا بشمول الأدلّة الناهية للحمل أيضا و عدم الاختصاص بالحمل المستلزم لستر جميع الرأس لكان الدليل على الجواز فى خصوص عصام القربة للمستقى هى السيرة المستمرة إلى زماننا و عدم الإنكار من ناحية الأئمة عليهم الصلاة و السلام.

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السابع و الخمسون، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۹۱

[مسألة ۳۱- لا يجوز ارتماسه فى الماء و لا غيره من المائعات]

مسألة ۳۱- لا- يجوز ارتماسه فى الماء و لا- غيره من المائعات، بل لا يجوز ارتماس بعض رأسه حتى اذنه فيما يغطّيه و لا يجوز تغطية رأسه عند النوم فلو فعل نسيانا أزال فورا و يستحبّ التلبية- ح- بل هى الأحوط، نعم لا بأس بوضع الرأس عند النوم على المخدّة و نحوها، و لا بأس بتغطية وجهه مطلقا (۱).

---

(۱) فى هذه المسألة أيضا جهات من البحث:

الجهة الاولى: فى حكم الارتماس و قد نفى وجدان الخلاف فى حرمته إذا كان بالماء بل ذكر ان الإجماع بقسميه عليه، و الأصل فى ذلك، الروايات المتعددة الواردة فى المقام.

منها صحيحة عبد اللّه بن سنان قال سمعته يقول: لا- تمسّ الريحان و أنت محرم و لا- تمسّ شيئا فيه زعفران، و لا تأكل طعاما فيه زعفران و لا ترتمس فى ماء تدخل فيه رأسك «۱».

و منها رواية حريز عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث قال: و لا يرتمس المحرم فى الماء و لا الصائم «۲». و قد جعلها فى الوسائل ثلاث روايات مع وضوح انّها رواية واحدة و حيث انّ حريز روى فى إحداها عمّن أخبره عن أبى عبد اللّه عليه السّلام تسقط الرواية عن الحجية رأسا كما مرّ نظيره فيما تقدم.

و منها صحيحة يعقوب بن شعيب عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: لا يرتمس المحرم فى الماء و لا الصائم «۳».

و منها رواية إسماعيل بن عبد الخالق قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام هل يدخل الرجل

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن و الخمسون، ح ۱، لكنه أورد جزء منه فى الباب ۱۸، ح ۱۰.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن و الخمسون، ح ۲- ۳- ۵.

(۳) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن و الخمسون، ح ۴.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۹۲

....

الصائم رأسه فى الماء قال: لا و لا المحرم و قال: مررت ببركة بنى فلان و فيها قوم محرمون يترامسون فوقفت عليهم فقلت لهم انكم تصنعون ما لا يحلّ لكم «۱».

و هل المستفاد من الروايات انّ حرمة الارتماس فى الماء انّما هو لأجل كونه من مصادق تغطية الرأس أو انّ ظاهرها كونه محرّما مستقلا من محرمات الإحرام و لا بدّ من الاقتصار فيه على خصوص ما هو مفادها.

و تظهر الثمرة فى الاختصاص بالرجل و عمومه لكلّ محرم و كذا فى سعة دائرة الحرمة لغير الماء من الماء المضاف و سائر المائعات و عدمها و كذا فى سعتها لارتماس بعض الرأس و عدمها، فمقتضى الاحتمال الأوّل الاختصاص بالرجل و العموم من الجهتين الآخرتين و مقتضى الاحتمال الثانى انعكس لأن عنوان «المحرم» جنس صادق على المرأة المحرمة أيضا و ظاهر الروايات خصوص الارتماس فى الماء كما ان ظاهرها إدخال جميع الرأس.

ظاهر المتن تبعا لصاحب الجواهر قدّس سرّه هو الأوّل و ربما يظهر من الشرائع أيضا حيث انه جعل الارتماس فى معنى التغطية و بمعناها و ان تعرّض فى باب الكفارات لخصوص الارتماس فى الماء.

هـذا و لكن الظاهر هو الثانى خصوصا مع عطف الصائم على المحرم مع انه لا يكون الارتماس فى المائعات محرّما على الصائم نعم احتاطوا فى الماء المضاف كما انه لا يكن ارتماس بعض الرأس و لو فى الماء بمحرّم على الصائم و لا دلالة، بل و لا إشعار فى شيء من الروايات على ارتباط مسألة الارتماس بموضوع التغطية بوجه.

و يؤيّد بل يدل على ما ذكرنا انّ مقتضى النصوص المتعددة و الفتاوى بل فى

---

(١) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن و الخمسون، ح ۶.

....

الجواهر نفى الاشكال و الخلاف فيه، جواز غسل الرأس بإفاضة الماء عليه، بل عن التذكرة الإجماع عليه و من الواضح انّها تغطية لبعض الرأس و لو فى زمان قليل و دعوى انه ليس تغطية و لا فى معناها كما فى الجواهر واضحة المنع.

و من الروايات، صحيحة حريز عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال إذا اغتسل المحرم من الجنابة صبّ على رأسه الماء يميّز الشعر بأنامله بعضه عن بعض «١».

و صحيحة يعقوب بن شعيب قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم يغتسل؟

فقال: نعم يفيض الماء على رأسه و لا يدلكه «٢». و حملها على التخصيص و الاستثناء فى غاية البعد.

الجهة الثانية: فى حكم تغطية الرأس عند النوم ففى المتن تبعا للفتاوى عدم الجواز و يدلّ عليه- مضافا الى إطلاق الروايات الناهية عن تغطية الرأس الرجل المحرم الشاملة لحال ارادة النوم و عدم الاستفصال فى بعضها- صحيحتان واردتان فى هذا الغرض:

إحداهما صحيحة زرارة قال قلت لأبى جعفر عليه السّلام الرجل المحرم يريد ان ينام يغطّى وجهه من الذباب؟ قال: نعم و لا يخمّر رأسه، و المرأة لا بأس ان تغطّى وجهها كلّه «٣». و قد وجّهنا ذيل الرواية سابقا لكن هذا انّما هو على نقل الشيخ و امّا فى نقل الكلينى ففيه اضافة كلمة «عند النوم» فى آخرها «۴» و يجىء البحث فى هذه الجهة فى مسألة حرمة تغطية المرأة وجهها ان شاء اللّه تعالى.

ثانيتهما: صحيحة الحلبى التى رواها الصدوق بإسناده عنه انه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام

---

(١) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الخامس و السبعون، ح ٢.

(٢) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الخامس و السبعون، ح ١.

(٣) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الخامس و الخمسون، ح ۵.

(۴) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب التاسع و الخمسون، ح ١.

....

عن المحرم يغطّى رأسه ناسيا أو نائما فقال: يلبّى إذا ذكر «١». و لا إشكال فى كون المراد من قوله: أو نائما ليس هى التغطية فى حال النوم بل فى حال إرادته و لو لا الجواب لكان ظاهره التغطية كذلك فى حال الالتفات و التوجه و لكن الجواب بملاحظة قوله عليه السّلام إذا ذكر قرنية على كون المراد هى التغطية فى حال ارادة النوم نسيانا كما لا يخفى و على التقديرين تدلّ على الحرمة، غاية الأمر انه على أحد التقديرين تكون دلالتها بالمطابقة و على الثانى بالمفروغية عند السائل بالإضافة الى حال الذكر و تقرير الامام عليه

السّلام له.

لكن فى مقابلهما ما رواه الشيخ بإسناده عن سعد بن عبد اللّه عن موسى بن الحسن (الحسين خ ل) و الحسن بن علىّ عن احمد بن هلال و محمد بن أبى عمير و أميّة بن علىّ القيسى عن علىّ بن عطية عن زرارة عن أحدهما عليهما السّلام فى المحرم قال: له ان يغطى رأسه و وجهه إذا أراد أن ينام «۲».

و فى الجواهر بعد ان عبّر عنه بالخبر و وصفه بأنّه لا يكون جامعا لشرائط الحجية ذكر ان ما فيه مطرح أو محمول على حال التضرر بالتكشف أو على التغطية التى هى تظليل أو غير ذلك، و لكن الظاهر صحّة سند الرواية فإن موسى بن الحسن بن عامر بن عمران الأشعرى، ثقة و موسى بن الحسين و ان كان مجهولا إلّا انّ الراوى فى هذه الطبقة حيث يكون اثنين و الحسن بن على بن الفضال الذى هو الراوى الآخر ثقة لا يقدح ضمّ المجهول إليه فى اعتبار الرواية و حجيّتها، كما ان اشتراك الطبقة السابقة بين ثلاثة، أحدهم محمد بن أبى عمير الذى هو ثقة بلا ريب، لا يكون قادحا فيه، لما ذكر، و امّا على بن عطية فهو الحناط الكوفى الثقة فلا ينبغى الإشكال فى صحة الرواية و المناقشة

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الخامس و الخمسون، ح ۶.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السادس و الخمسون، ح ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۹۵

....

فيها أصلا، كما ان دلالتها على الجواز فى صورة إرادة النوم ظاهرة بحيث لو لم يكن فى مقابلها الصحيحتان المتقدمتان لكان اللازم الالتزام بتقييد المطلقات بهذه الرواية و جعل هذه الصورة مستثناة من أصل الحكم، لكن معارضتهما معها توجب الأخذ بهما لأن الشهرة الفتوائية التى هى أوّل المرجحات على ما اخترناه موافقة لهما، فاللازم الأخذ بهما دونها و الجمع الدلالى بينهما غير ممكن و على ما ذكرنا فلا إشكال فى الحكم.

بقى الكلام فى هذه الجهة فى أمرين:

أحدهما: لزوم رفع التغطية لو فعلها نسيانا بمجرد رفع النسيان فورا لعدم اختصاص حرمتها بالابتداء بل تشمل الاستدامة أيضا فاللازم الإزالة فورا بمجرد التذكر و رفع النسيان.

ثانيهما: ظاهر بعض الروايات الواردة فى مورد النسيان كصحيحة الحلبى المتقدمة أنفا و صحيحة حريز قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن محرم غطّى رأسه ناسيا قال: يلقى القناع عن رأسه و يلبّى و لا شىء عليه «۱»، وجوب التلبية بعد إلقاء القناع و حصول التذكر لكن المحكىّ عن المدارك و غيرها انه لا قائل بالوجوب و أورد عليه فى الجواهر بان الوجوب محكىّ عن ظاهر الشيخ و ابنى حمزة و سعيد.

و كيف كان فلم يثبت اعراض المشهور عمّا يدلّ على الوجوب و عدم فهمهم الوجوب منه لا يكون حجّة فالأحوط لو لم يكن أقوى هى رعاية التلبية كما فى المتن.

الجهة الثالثة: فى انه يجوز وضع الرأس عند النوم على المخدّة و الوسادة كما صرّح به جماعة و الوجه فيه امّا عدم صدق التغطية و الستر و لو بالإضافة الى بعض الرأس على

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الخامس و الخمسون، ح ۳.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۹۶

....

الوضع المذكور و امّا انصراف الأدلّة الناهية عن ستر الرأس للرجل المحرم عن هذا النوع من الستر و تدلّ عليه السيرة القطعية المستمرة عند المتشرعة على النوم بالنحو الطبيعى المستلزم عادة لوضع الرأس على شىء و ان كان هو الأرض الخالية و عليه لا مجال لتوهم اختصاص الجواز بصورة كون النوم بغير النحو الطبيعى موجبا للحرج و المشقة بل يجوز مطلقا و لو مع عدم المشقة فى ذلك.

و المناسب فى هذه الجهة التعرّض لما لم يقع التعرض له فى المتن و هو انه هل يجوز تغطية الرأس ببعض أعضاء الجسد كاليد- مثلا- أو لا يجوز.

المحكى عن المبسوط و المنتهى و التذكرة جواز الستر باليد و عن الدروس ان الاولى المنع و استدلّ له فى الجواهر بان السّتر بما هو متّصل به لا يثبت له حكم الستر و لذا لو وضع يديه على فرجه لم يجزه فى الصلاة و بأنه مأمور بمسح رأسه فى الوضوء و ببعض الروايات التى يجىء التعرض لها.

أقول عدم ثبوت حكم الستر للستر بما هو متصل بالبدن أوّل الكلام و عدم أجزاء وضع اليدين على الفرج فى حال الصلاة لا دلالة له على ذلك و لذا يكفى التستّر باليد فى الستر الواجب النفسى.

و امّا مسح رأسه باليد فى الوضوء الذى هو مأمور به فالظاهر تماميّة دلالته بعد ملاحظة عدم لزوم الاقتصار على أقل ما يتحقق به المسح و جواز المسح بالزائد عن الأقل و بعد ملاحظة عدم كون الجواز انّما هو بنحو التخصيص المستلزم للدخول فى الدليل المطلق بل الظاهر كون الجواز انّما هو بنحو التخصص الذى مرجعه الى عدم شمول الأدلة الناهية لهذا النوع من الستر.

و امّا الروايات فمنها صحيحة معاوية بن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: لا بأس

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۱۹۷

....

ان يضع المحرم ذراعه على وجهه من حرّ الشمس، و لا بأس ان يستر بعض جسده ببعض «۱». و ذيله مسوق لبيان ضابطة كلية و من الواضح انّ مورده ما إذا كان الستر بغير الجسد محرّما على المحرم فيشمل تغطية الرجل الرأس و المرأة الوجه و يدلّ على الجواز إذا كان ببعض الجسد كاليد- مثلا- و ذكر فى الدروس انه لا يكون صريحا فى الدلالة مع ان الظهور يكفى فيها.

و منها رواية زرارة قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام هل يحكّ المحرم رأسه و يغتسل بالماء؟ قال: يحكّ رأسه ما لم يتعمد قتل دابة «۲». و امّا صحيحة معاوية بن عمار الأخرى قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم كيف يحكّ رأسه؟ قال: بأظافيره ما لم يدم أو يقطع الشعر «۳»، فلا دلالة لها على اختصاص الجواز بالأظافير بل الظاهر ان المراد هو الجواز باليد مطلقا و انّ خصوصية الأظافير انّما هى لتحقق الحكّ بها نوعا كما لا يخفى.

الجهة الرابعة: فى تغطية الرجل المحرم الوجه و انّها هل تكون جائزة أم لا كما فى المرأة المحرمة فنقول المشهور هو الجواز بل عن الخلاف و التذكرة و المنتهى الإجماع عليه و المحكىّ عن ابن أبى عقيل، عدم الجواز و ان فيه كفارة إطعام مسكين، و عن الشيخ فى التهذيب الجواز مع الاختيار غير انه تلزمه الكفارة بل قال: و متى لم ينو الكفارة لم يجز له ذلك.

و الدليل على الجواز مضافا الى ما دلّ على ان إحرام المرأة فى وجهها و إحرام الرجل فى رأسه بعد ما عرفت من ارتباطه بمسألة حرمة التغطية فإن التفصيل قاطع

---

(۱) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب السابع و الستون، ح ۳.

(۲) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الثالث و السبعون، ح ۴.

(۳) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الثالث و السبعون، ح ۱.

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۱۹۸

....

للشرکة و لا ینطبق إلّا علی اختصاص کل واحد من الرجل و المرأة بشیء من الأمرین روایات متعددة مثل:

روایة منصور بن حازم قال: رأیت أبا عبد اللّه علیه السّلام و قد توضّأ و هو محرم ثم أخذ مندیلا فمسح به وجهه «۱».

و روایة عبد الملک القمی قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام الرجل یتوضّأ ثم یجلل وجهه بالمندیل یخمّره کلّه. قال: لا بأس «۲». و الظاهر ما ذکرنا من قوله: یجلل- بالجیم- لا کما فی الوسائل من قوله: یخلل- بالخاء- و معناه هو التغطیة.

و روایة أبی البختری عن جعفر عن أبیه عن علی علیهم السّلام قال المحرم یغطّی وجهه عند النوم و الغبار الی طرار شعره «۳».

لکن ظاهر بعض الروایات الکراهة مثل صحیحة معاویة بن عمار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: یکره للمحرم ان یجوز بثوبه فوق أنفه و لا بأس ان یمدّ المحرم ثوبه حتی یبلغ أنفه. قال الصدوق یعنی من أسفل «۴».

و صحیحة حفص بن البختری و هشام بن الحکم جمیعا عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال انه یکره للمحرم ان یجوز ثوبه أنفه من أسفل و قال: اضح لمن أحرمت له «۵».

و ربما یستشهد لابن أبی عقیل بروایة صحیحة للحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال المحرم إذا غطّی وجهه فلیطعم مسکینا فی یده و لا بأس ان ینام المحرم علی وجهه علی

(۱) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الواحد و الستون، ح ۳.

(۲) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب التاسع و الخمسون، ح ۲.

(۳) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الخامس و الخمسون، ح ۸.

(۴) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الواحد و الستون، ح ۱.

(۵) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الواحد و الستون، ح ۲.

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۱۹۹

....

راحلته «۱».

و الاشکال فی الروایة من وجهین:

إحداهما: انّ المنقول فی الوسائل و ان کان بصورة الإسناد لکن المحکیّ عن التهذیب الذی هو مصدر الروایة انّها مضمرة و قد وصفها بذلک صاحب الجواهر أیضا إلّا انّ الإضمار من مثل الحلبی لا یقدح فی اعتبار الروایة و حجّیتها و ان لم یبلغ مرتبة الإضمار من مثل زرارة.

ثانیهما: انّ صدر الروایة فنقول فی الوسائل بهذا السند فی أبواب بقیة کفارات الإحرام لکن فیه الرأس بدل الوجه «۲» و النقل بهذه الکیفیة و ان کان بعیدا فی نفسه بملاحظة ذیل الروایة الظاهر فی جواز النوم علی الوجه فی الراحلة مع انه علی هذا التقدیر تجوز

التغطية للوجه اختيارا أيضا و بملاحظة انه لم يقل أحد بأن كفارة تغطية الرأس هو إطعام المسكين فى يده بل الكفارة فيها على تقدير ثبوتها هو دم شاة إلّا انه مع ذلک يوجب الترديد فى الرواية من جهة كون موردها تغطية الوجه أو تغطية الرأس التى هى محرّمة للرجل المحرم على ما عرفت.

ثم انه لو فرض كون مورد الرواية هى تغطية الوجه و دلالتها على حرمتها للملازمة بين الكفارة و بين الحرمة على ما عرفت مرارا لا تصلح الرواية للنهوض فى مقابل الأدلّة الكثيرة المتقدمة خصوصا ما دلّ منها على ان إحرام الرجل فى رأسه فى مقابل إحرام الامرأة حيث يكون فى وجهها سيما مع اعتضادها بفتوى المشهور بل الإجماع المحكى على ما عرفت فالظاهر- ح- ما فى المتن من جواز تغطية الوجه للرجل المحرم مطلقا

---

(۱) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، أورد صدره فى الباب ۵۵ ح ۴ و ذيله فى الباب ۶۰، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الخامس، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۰۰

[مسألة ۳۲- كفارة تغطية الرّأس بأىّ نحو شاة]

مسألة ۳۲- كفارة تغطية الرّأس بأىّ نحو شاة، و الأحوط ذلک فى تغطية بعضه، و الأحوط تكرّرها فى تكرّر التغطية و ان لا يبعد عدم وجوبه حتى إذا تخلّلت الكفارة و ان كان الاحتياط مطلوبا فيه جدّا (۱).

فى حالة النوم و غيرها و فى الراحلة و غيرها.

(۱) ذكر فى الشرائع فى باب الكفارات: «و كذا- يعنى تجب الشاة- لو غطّى رأسه بثوب أو طيّنه بطين يستره أو ارتمس فى الماء أو حمل ما يستره» و ذكر بعده صاحب الجواهر قدّس سرّه: «بلا خلاف أجده فى شيء من ذلک كما عن المنتهى و المبسوط و التذكرة الاعتراف به بل فى المدارک و غيرها هو مقطوع به فى كلام الأصحاب بل عن الغنية الإجماع عليه صريحا».

و العمدة فى مستند هذا الحكم هو الإجماع لعدم تمامية غيره من الأدلة التى يأتى التعرض لها ان شاء اللّه تعالى و الظاهر انّ الإجماع أيضا غير تام لعدم تعرض جملة معتنى بها من المتون الأصلية الفقهية لثبوت الكفارة فى التغطية كالمقنع و النهاية و جمل العلم و العمل و المقنعة و المراسم و المهذب و السرائر و الجامع و عدم التعرض يكشف عن عدم الثبوت و إلّا لكان اللازم التعرض كما فى سائر موارد ثبوت الكفارة كالصيد و الجماع و لبس المخيط و التظليل و غيرها، و لو سلّمنا عدم الكشف و احتمال ثبوت الكفارة عندهم أيضا لكن مجرد الاحتمال لا يكفى فى تحقق الإجماع الذى يكون مبنى حجّيته هو الكشف عن رأى المعصوم عليه السّلام و موافقة فتواه لفتواهم و لا مجال لما ذكره صاحب الجواهر قدّس سرّه ان ذلک ليس خلافا.

و يؤيّد عدم ثبوت الإجماع ما أفاده صاحب الوسائل فى عنوان الباب الخامس من أبواب بقية كفارات الإحرام من انّ المحرم إذا غطّى رأسه عمدا لزمه طرح الغطاء و طعام مسكين و أورد فيه رواية الحلبى المتقدمة.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۰۱

....

و قد استدلّ صاحب الجواهر مضافا الى الإجماع بثلاث روايات:

إحداها: صحيحة زرارة بن أعين قال سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول من نتف إبطه أو قلّم ظفره أو حلق رأسه أو لبس ثوبا لا ينبغى

له لبسه أو أكل طعاما لا ينبغى له أكله و هو محرم ففعل ذلك ناسيا أو جاهلا فليس عليه شيء و من فعله متعمّدا فعليه دم شاة «۱».

و رواها فى الوسائل بسند آخر و جعلهما روايتين مع وضوح كونهما رواية واحدة و قد أورد بعض الاعلام قدّس سرّهم على الاستدلال بها بعد توصيفه بأنه ينبغى ان يعدّ من الغرائب بان اللبس شيء و التغطية و ستر الرأس شيء آخر فإنه قد يتحقق اللبس بلا تغطية الرأس كما إذا لبس القميص و نحوه، و قد يتحقق ستر الرأس و تغطيته بدون اللبس كما إذا طيّن رأسه أو حمل على رأسه و قد يتحقق الأمران كما إذا لبس قلنسوة و نحوها و كلامنا فى الستر و التغطية و ان لم يتحقق عنوان اللبس.

و ظاهره انّ النسبة بين العنوان الموجب للكفارة فى الصحيحة و بين ما هو المدّعى فى المقام عموم من وجه و يجتمعان فى مادة الاجتماع و عليه فيمكن ان يجيب صاحب الجواهر قدّس سرّه عن الإيراد بأنه لو دلّت الصحيحة على الكفارة فى مادة الاجتماع فيمكن تعميمها لمادة الافتراق من ناحية المقام بضميمة عدم الفصل جزما فيتم الاستدلال- ح- لكن التحقيق فى الإيراد على الاستدلال بالصحيحة أن محطّ النظر فى هذه الجملة فيها الى لبس ما يكون منشأ المنع فيه و كان الملبوس مشتملا على خصوصية لا يصلح لأن يلبسه المحرم و هذا العنوان لا ينطبق على المقام بوجه فان الساتر للرأس و لو كان هو الثوب لا يشتمل على هذه الخصوصية لأن المحرّم هو الستر به و لا يرتبط ذلك بالساتر، و عليه ففى مثل القلنسوة إذا كانت مخيطة تكون فيها الخصوصية التى يدل

---

(۱) أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الثامن، ح ۱

....

عليها الرواية و يدخل فى لبس المخيط و امّا إذا لم تكن كذلك فلا تشمله الرواية بوجه و ان كان لا فرق بينهما من الحيثية المبحوث عنها فى المقام فالرواية أجنبية عن الدلالة على وجوب الكفارة هنا بل ترتبط بلبس المخيط و نحوه كالحرير- مثلا.

ثانيتها: رواية على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام قال: لكلّ شيء خرجت من حجّك فعليه (فعليك فى ل) فيه دم يهريقه (فيهريقه) حيث شئت «۱». و قد مرّ مرارا ان الرواية ضعيفة من حيث السند بعبد اللّه بن الحسن العلوى و من حيث الدلالة لتوقف الاستدلال بها على كون المتن جرحت مكان خرجت و هو لم يثبت مع انه لا يناسب قوله من حجّك فتدبّر.

ثالثتها: مرسلة الخلاف قال فى محكيه: «إذا حمل مكتلا أو غيره لزمه الفداء دليلنا عموم ما روى فيمن غطى رأسه انّ عليه الفدية» و المكتل كمنبر هو الزنبيل الكبير قال فى الجواهر يكفى هذا المرسل المنجبر بما عرفت مع الإجماع المحكى صريحا و ظاهرا دليلا فى الحكم خصوصا بعد اعتضاده بنفى الخلاف الذى يشهد له التتبع.

و أورد على الاستدلال بها بعدم نقلها فى شيء من الكتب الفقهية و الروائية حتى ان الشيخ قدّس سرّه بنفسه لم يذكره فى كتابى التهذيب و الاستبصار، فلم يحرز وجود الرواية حتى يكون استناد المشهور إليها جابرا لضعفها بالإرسال.

و لكن يرد على الاستدلال بها أيضا ان المدّعى فى المقام ثبوت كفارة دم الشاة و ما فى الخلاف من الدليل و المدعى عبارة عن ثبوت الفداء و هو أعمّ من الشاة و قد مرّ ان الشيخ التزم بثبوت الكفارة فى تغطية الرجل المحرم وجهه و ظاهره ان المراد بها هى إطعام مسكين الذى وقع التصريح به فى فتوى ابن أبى عقيل و رواية الحلبى المتقدمة

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الثامن، ح ۲.

....

و عليه فلا دلالة فى المرسلة المزبورة على المدّعى.

و قد انقدح انه لم ينهض دليل على ثبوت كفّارة دم الشاة فى تغطية الرأس إلّا انّ الاحتياط الوجوبى يقتضى الثبوت لأنّ كلّ من تعرّض له، حكم بثبوتها إلّا هذه العبارة الواردة فى الخلاف على ما عرفت من عدم ظهورها فى ثبوت كفارة الشاة و إلّا ما عرفت من الوسائل على ما مرّ أيضا.

بقى الكلام فى أمور:

الأمر الأوّل: هل الكفارة على تقدير ثبوتها فى تغطية جميع الرأس ثابتة فى تغطية بعض الرأس التى عرفت أنّها محرمة أيضا أم لا؟

التحقيق ان يقال انه لو كان المستند فى أصل الحكم هو الإجماع على تقدير تحققه و صحة الاستناد اليه فاللازم هو الاقتصار على تغطية الجميع لأنّها القدر المتيقن من معقده و هو دليل لبّى لا إطلاق له يشمل تغطية البعض أيضا كسائر الأدلّة اللبيّة.

و ان كان المستند هى صحيحة زرارة المتقدمة أو رواية على بن جعفر المتقدمة أيضا فالظاهر شمولهما لتغطية البعض أيضا لأنّه يصدق عليه انه لبس ما لا ينبغى له لبسه و كذا يتحقق الجرح من ناحية تغطية بعض الرأس و ان كان المستند هى مرسلة الخلاف فظاهرها تغطية الجميع و ان كان الاستدلال بها لصورة حمل المكتل كما فى كلام الشيخ مشعر هل يدلّ على الشمول لتغطية البعض أيضا لأن المكتل و ان كان هو الزنبيل الكبير إلّا انه لا يشمل جميع الرأس خصوصا إذا كان الأذنان جزءين من الرأس مع ان عطف عنوان الغير على المكتل لا يختص بما إذا كان مغطّيا لجميع الرأس.

و قد انقدح ممّا ذكرنا من عدم صحة الاستدلال بشيء من الروايات الثلاثة و ان العمدة هو الإجماع الذى هو غير خال عن المناقشة انه لو قلنا بثبوت الكفارة فى تغطية

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۰۴

....

الجميع فلا دليل على الثبوت فى تغطية بعض الرأس فالأحوط فيها استحبابا ذلك بعد ما كان أصل الحكم ثابتا بنحو الاحتياط الوجوبى على ما مرّ.

الأمر الثانى: فيما لم يتعرض له فى المتن بالصراحة و ان كان ربما يشعر به ما أفاده فى المسألة الآتية و هو ان الكفارة ثابتة فى مورد الاضطرار الرافع للحكم التكليفى كما فى مثل التظليل و لبس المخيط أو انّها ثابتة فى خصوص صورة الاختيار؟

الظاهر ما ذكرنا من ان المستند لو كان هو الإجماع فاللازم الاقتصار على القدر المتيقن و هى صورة الاختيار و ان كان المستند هى الروايات فالظاهر اختصاصها بهذه الصورة لأن قوله لبس ما لا ينبغى له لبسه لا يتحقق فى صورة الاضطرار الذى يكون اللبس جائزا فى حقّه و مشروعا عنده و كذا لا يتحقق الجرح بعد عدم ثبوت الحرمة و الظاهر من قوله فى المرسلة: «غطّى رأسه» هو التغطية الاختيارية و لكن صاحب الجواهر قد صرّح فى العبارة التى يأتى نقلها فى الأمر الثالث ان شاء اللّه تعالى، بأنه لا فرق بين المختار و المضطر لا فى أصل ثبوت الكفارة و لا فى تكرارها مع التعدد و ان الملاك فى التعدّد فيهما واحد و سيأتى البحث فى التكرّر فى ذلك الأمر فانتظر.

الأمر الثالث: فى تكرر الكفارة بتعدّد التغطية و عدمه قال صاحب الجواهر قدّس سرّه فى هذا المجال: «قد ذكر الحلبيان انّ على المختار لكل يوم شاة و على المضطرّ لكل المدّة شاة بل عن ابن زهرة منهما الإجماع على ذلك و ان كان التتبع يشهد بخلاف الإجماع المزبور فالأصل - ح - عدم الفرق بينهما. و فى الدروس عدم تكررها بتكرر تغطيته نعم لو فعل ذلك مختارا، تعدّدت و لا تتعدّد الغطاء مطلقا، و وافقه ثانى الشهيدين إلّا انه حكم بعدم التكرر و لو اتّحد المجلس، و ربما نوقشا بعدم نص أو إجماع على ذلك فالأصل - ح - بحاله و لكن قد عرفت سابقا فى التظليل ما يستفاد منه صحة ذلك فى الجملة».

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۰۵

....

و هذه الأقوال بعد اشتراكها فى ثبوت الكفارة بالإضافة إلى المضطر مع انّك عرفت فى الأمر الثانى المناقشة فيه و بعد اشتراكها فى عدم التعدد مع التكرر فى صورة الاضطرار و التكرر فى صورة الاختيار مختلفة فى ملاك التعدد و التكرّر الموجب لتعدد الكفارة فى هذه الصورة. فصريح الحلبيين ان الملاك هو اليوم فإذا تعدد تتكرر الكفارة و ظاهر الدروس ان الملاك تعدّد التغطية فإذا تحققت مرارا و لو فى اليوم الواحد تتعدّد الكفارة نعم لا عبرة بتعدد الغطاء و ما يغطى به الرأس فإذا غطى رأسه بثلاثة أثواب- مثلا- متلاصقة دفعة واحدة لا يوجب تعدّد الكفارة بخلاف ما إذا كان الثوب و الغطاء واحدا و التغطية به متعددة فإنها تتكرر- ح- و ظاهر كلام الشهيد الثانى ان الملاك وحدة المجلس و تعدّده.

هذا و لكن الظاهر انه بعد عدم ثبوت نص فى خصوص التكرر فى المقام و لا إجماع، يكون المرجع هو الأصل بمعنى القاعدة و مقتضاها انه لو كان المستند فى أصل الكفارة فى المقام هو الإجماع فكما انه لا إطلاق له يشمل صورة الاضطرار لأنه دليل لبّى يقتصر فيه على القدر المتيقن كذلك لا إطلاق له يشمل صورة التكرار و لو بعد تخلل التكفير فلا تتكرر الكفارة مطلقا كما فى المتن حيث نفى البعد عن عدم وجوب التكرر و لو فى الصورة المذكورة.

و لو كان المستند هى الروايات الثلاثة المتقدمة على فرض تمامية دلالتها و سندها فالتكرر و عدمه مبنى على المسألة الأصولية المعروفة التى وقع فيها الاختلاف فى كون مقتضى الأصل التداخل أو عدمه لكن ينبغى هنا التنبيه على أمر و هو ان الملاك فى التعدد فى المقام هى التغطية و هى لا تتعدد بتكرر الغطاء و عدمه فإذا غطى رأسه بثوب ثم القى على الثوب ثوبا آخر لا يتحقق التعدد بالإضافة إلى التغطية لأن المغطى لا يقبل

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۰۶

[مسألة ۳۳- تجب الكفارة إذا خالف عن علم و عمد]

مسألة ۳۳- تجب الكفارة إذا خالف عن علم و عمد فلا تجب على الجاهل و لا على الغافل و السّاهى و الناسى (۱).

التغطية ثانيا و هذا بخلاف مثل لبس المخيط فإنه إذا لبس القميص ثم لبس عليه القباء ثم العباء مثلا يصدق لكل لبس انه لبس المخيط فيتحقق التعدّد فتدبّر.

(۱) الدليل على اختصاص وجوب الكفارة بما إذا كانت المخالفة عن علم و عمد مضافا الى قصور أصل دليل الثبوت الذى هو الإجماع على تقدير تمامية دليليته فى المقام عن الشمول لغير هذه الصورة لما عرفت من انّه دليل لبّى يقتصر فيه على القدر المتيقن و إلى مثل حديث الرّفع المشتمل على رفع ما لا يعلمون و رفع الخطأ و النسيان و الى مثل قوله عليه السّلام فى بعض الروايات الواردة فى لبس القميص جاهلا: «أيّما امرء ركب أمرا بجهالة فلا شىء عليه»، دلالة بعض الروايات المتقدمة الواردة فى أصل مسألة حرمة تغطية الرأس على عدم ثبوت كفارة الشاة فيما إذا غطّى رأسه ناسيا كصحيحة حريز قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن محرم غطّى رأسه ناسيا قال يلقى القناع عن رأسه و يلبّى و لا شىء عليه «۱». و صحيحة الحلبى أنّه سئل أبا عبد اللّه- عليه السّلام- عن المحرم يغطى رأسه ناسيا أو نائما فقال: يلبّى إذا ذكر «۲». و غيرهما من الروايات و عليه فلا شبهة فى الاختصاص بالعالم العامد.

ثم انه لم يقع التعرّض فى المتن لثبوت الكفارة على المضطر و عدمه و الجمود على ظاهر اللّفظ يقتضى دخوله فى العالم العامد لأنّ المضطر أيضا من مصاديق العالم العامد و ان كان أصل العمل جائزا فى حقه و مشروعا بالإضافة إليه لكنّه لا ينافى ثبوت الكفارة كما

فى الاضطرار الى لبس المخيط أو التظليل و يؤيده عدم التعرض له فى عداد

(۱) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الخامس و الخمسون، ح ۳.

(۲) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الخامس و الخمسون، ح ۶.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۰۷

[الثامن عشر: تغطية المرأة وجهها بنقاب و برقع و نحوهما حتى المروحة]

اشارة

الثامن عشر: تغطية المرأة وجهها بنقاب و برقع و نحوهما حتى المروحة، و الأحوط عدم التغطية بما لا يتعارف كالحشيش و الطين، و بعض الوجه فى حكم تمامه، نعم يجوز وضع يديها على وجهها، و لا مانع من وضعه على المخدّة و نحوها للنّوم (۱).

الجاهل و الغافل و مثلهما و مع ذلک لا يتحقق الاطمئنان للنفس بكون مراد المتن ثبوت الكفارة بالنسبة إلى المضطر أيضا و نحن قد قدمنا البحث فى ذلک فى الأمر الثانى من الأمور المتقدمة فى المسألة السابقة فراجع.

(۱) البحث فى هذا الأمر أيضا يقع من جهات:

الجهة الاولى: فى أصل ثبوت هذا الحكم فى الجملة و نفى فى الجواهر وجدان الخلاف فيه بل ثبوت الإجماع بقسميه عليه بل عن المنتهى انه قول علماء الأمصار و يدلّ عليه نصوص متعدّدة.

منها صحيحة عبد اللّه بن ميمون عن جعفر عن أبيه عليهما السّلام قال: المحرمة لا تتنقب لأنّ إحرام المرأة فى وجهها و إحرام الرجل فى رأسه «۱». و مقتضى التعليل عدم اختصاص الحكم بخصوص النقاب.

و مثلها صحيحة الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال مرّ أبو جعفر عليه السّلام بامرأة متنقبة و هى محرمة فقال: أحرمى و أسفرى و ارخى ثوبک من فوق رأسک فإنّک إن تنقبت لم يتغيّر لونک قال رجل: الى أين ترخيه قال تغطى عينها قال: قلت: تبلغ فمها؟ قال نعم «۲».

و منها رواية أبى عيينة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال سألته ما يحلّ للمرأة ان تلبس و هى محرمة فقال: الثياب كلّها ما خلا القفازين و البرقع و الحرير «۳». الحديث.

(۱) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الثامن و الأربعون، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الثامن و الأربعون، ح ۳.

(۳) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الثالث و الثلاثون، ح ۳.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۰۸

....

و منها رواية أحمد بن محمد «بن أبى نصر خ» عن أبى الحسن عليه السّلام قال: مرّ أبو جعفر عليه السّلام: بامرأة محرمة قد استترت بمروحة فأماط المروحة بنفسه عن وجهها «۱».

و منها غير ذلك من الروايات لكن فى مقابلها بعض الروايات التى عبّر فيها بالكراهة كرواية يحيى بن أبى العلاء عن أبى عبد اللّه عليه السّلام انه كرّه للمحرمة البرقع و القفازين «۲». و صحيحة عيص بن القاسم قال قال أبو عبد اللّه عليه السّلام فى حديث: كره النقاب يعنى للمرأة المحرمة و قال تسدل الثوب على وجهها قلت حدّ ذلك الى أين؟

قال الى طرف الأنف قدر ما تبصر «۳».

و الرواية الأولى ضعيفة بحيى بن أبى العلاء لعدم توثيقه و الظاهر انه غير يحيى بن العلاء الذى هو ثقة و الظاهر انّ المراد من الكراهة فى الروايتين الحرمة لدلالة الروايات الظاهرة فى الحرمة عليه و لا مجال لاحتمال العكس بجعل التعبير فى الكراهة فى هاتين الروايتين قرينة على ان المراد من قوله: «المحرمة لا تتنقب»، هو الكراهة لأن حمل مثله عليها لا يلائم مع التعليل الوارد فيها بأن إحرام المرأة فى وجهها و إحرام الرجل فى رأسه مع انّك عرفت حرمة تغطية الرأس عليه و كذا لا يلائم مع التعليل بقوله انّك ان تنقبت لم يتغير لونك و كذا مع إماطة الإمام عليه السّلام بنفسه المروحة عن وجهها.

الجهة الثانية: فى التغطية بما لا يتعارف كالحشيش و الطين بعد ما عرفت من دلالة بعض الروايات على حرمة التغطية بالمروحة أيضا لكنها تغاير مثل الحشيش بثبوت التعارف فيها فى الجملة دونه و الظاهر انّ حكمهنّ بالإضافة إلى مثل هذه التغطية حكم

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن و الأربعون، ح ۴.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن و الأربعون، ح ۹.

(۳) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن و الأربعون، ح ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۰۹

....

الرجال بالنسبة إلى الرأس و تغطيته بمثلها، لكن التعليل الوارد فى بعض الروايات المقام بقوله مخاطبا لامرأة محرمة متنقّبة انّك ان تنقبت لم يتغيّر لونك يزيد فى وضوح حكم المقام فإنه كما ان النقاب مانع عن تغيّر اللون المطلوب فى باب الحج فى وجه النساء كذلك الحشيش و الطين و مثلهما مانع عن ذلك و عدم التعارف فى الاستفادة فى التغطية من مثلهما لا يقدح فى شمول التعليل و اقتضائه للحرمة فيما لا يتعارف أيضا فالأحوط لو لم يكن أقوى عدم التغطية بمثلهما.

الجهة الثالثة: فى حكم تغطية بعض الوجه ظاهر الكلمات انه لا فرق بين المقام و بين ما تقدم من حرمة تغطية الرجل بعض رأسه و انّ كلتا المسألتين من ورد واحد و لا فرق بينهما أصلا مع انّك عرفت هناك انّ جلّ الأدلّة الواردة فى حرمة تغطية الرأس ظاهرها تغطية الجميع، غاية الأمر ان التعبير بالإصابة فى بعض الروايات الصحيحة صار موجبا لتوسعة دائرة الحرمة و الشمول لتغطية بعض الرأس لتحقّق الإصابة بسببها.

و امّا المقام فما دلّ على المنع من البرقع لا يدلّ على أزيد من حرمة تغطية جميع الوجه لأنّ البرقع يكون ساترا له ظاهرا و امّا ما دلّ على إماطة الإمام عليه السّلام المروحة عن وجه المرأة المحرمة فلا دلالة له على توسعة دائرة الحرمة لأنه لم يعلم كون المروحة ساترة لبعض وجهها و احتمال كونها ساترة للجميع نعم يدل على عدم اختصاص الحكم بخصوص الثوب بل يشمل المروحة أيضا فلا ارتباط لهذه الرواية أيضا بالمقام.

نعم يبقى ما دلّ على حرمة التنقّب و النهى عن النقاب بعد عدم كون النقاب ساترا لجميع الوجه و لذا استدلّ صاحب الجواهر بهذا الدليل على شمول الحكم لتغطية بعض الوجه نظرا الى ما ذكرنا.

لكن لا بدّ من ملاحظة انّ فى النقاب خصوصيتين: إحداهما كون المستور به بعض

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۱۰

....

الوجه، و ثانيتهما كون المستور به بعضا معينا من الوجه و هو الذقن و الفم و جزء من الأنف و فى الحقيقة يكون المستور به هو النصف الأسفل من الوجه تقريبا كما تصنعه نساء المغرب على ما رأيناه فى المدينة و مكة.

و عليه فلا بد من النظر فى انّ الخصوصية المانعة عن الستر بالنقاب و هل هى مجرد كونه ساترا لبعض الوجه يشمل الحكم ستر كل بعض من أبعاض الوجه و لو كان هو الطرف الأعلى أو خصوص طرف اليمين أو اليسار بل و لو كان البعض المستور جزء يسيرا من الوجه أو انّ الخصوصية المانعة هى كونه ساترا للبعض المخصوص من جهة المحلّ و المقدار الذى يستر به؟ فيه احتمالان ظاهر الفتاوى باعتبار عدم التفريق بين الكل و البعض و تنظير المرأة بالرجل الذى يحرم عليه ستر جزء من الرأس بل حتى ستر جزء من الأذن: بناء على كونه جزء من الرأس و ان ناقشنا فيه سابقا هو الاحتمال الأوّل و لكنه يبتنى على إلغاء الخصوصية من الجهة الثانية و هو يحتاج الى قيام الدليل أو فهم العرف و من الظاهر عدم قيام الدليل و تحقق فهم العرف، غير معلوم فالإنصاف انه لا محيص عن الالتزام بما أفاده بعض الاعلام قدّس سرّهم من التفصيل بين ما إذا كان المستور محلّا يستره النقاب فلا يجوز و ان كان الساتر غير نقاب لعدم خصوصية له من جهة العنوان و بين ما إذا كان المستور غير ذلك المحلّ كما إذا كان المستور فوق الوجه و لو كان الساتر هو الثوب، ففى الأوّل لا يجوز و فى الثانى يجوز و ان كان مقتضى الاحتياط الوجوبى الناشئ عن الفتاوى هو الترك.

الجهة الرابعة: فى انه يجوز للمرأة المحرمة وضع يدها بل يديها على وجهها لما مرّ فى جواز ستر الرجل رأسه باليد و الذراع نعم فى رواية سماعة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام انه سأله عن المحرمة فقال ان مرّ بها رجل استترت منه بثوبها و لا تستتر بيدها من الشمس

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۱۱

....

الحديث «۱». و لكنها كما فى الجواهر محمولة على ضرب من الكراهة و ذلك لعدم الفتوى بالحرمة من أحد من الأصحاب.

الجهة الخامسة: فى انه يجوز لها وضع الوجه على المخدة و نحوها للنوم بل يجوز لها تغطية الوجه حين ارادة النوم و ذلك لصحيحة زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال قلت المحرم يؤذيه الذباب حين يريد النوم يغطى وجهه؟ قال: نعم و لا يخمّر رأسه، و المرأة المحرمة لا بأس بأن يغطّى وجهها كلّه عند النوم «۲».

و لعلّ الحكمة فى الجواز حين ارادة النوم هو الخروج بذلك عن المعرضية للنظر لعدم كونها قادرة فى حال النوم على التستر بغير التغطية، لكن عرفت سابقا ان الرواية على نقل الشيخ خالية عن كلمة «عند النوم» و ان كان السياق يشعر بإرادة ذلك و امّا على نقل الكلينى فمشتملة على الكلمة المذكورة و لا يكون فى الوسائل إشارة إلى اختلاف النقلين بل نقل الرواية فى باب عن الشيخ خالية عنها ثم قال: و رواه الكلينى كما يأتى، و فى باب آخر عن الكلينى مع الاشتمال عليها ثم قال و رواه الشيخ مثله مع انّك عرفت الاختلاف و حيث ان الكلينى أضبط من الشيخ، و أصالة عدم الزيادة حاكمة فى البين فاللازم الاتكال على نقله و لا مانع من ثبوت الاستثناء فى حال النوم للحكمة المذكورة كما كان فى حرمة تغطية المحرم الرأس بعض الموارد بصورة الاستثناء كعصابة الصداع على ما مر «۳».

ثم انه بعد دلالة الرواية الصحيحة على توسعة دائرة حكم الجواز لا مجال

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن و الأربعون، ح ۱۰.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب التاسع و الخمسون، ح ۱.

(۳) و قد حكى عن تهذيب الشيخ أيضا الاشتمال على الزيادة.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۱۲

[مسألة ۳۴- يجب ستر الرأس عليها للصلاة]

مسألة ۳۴- يجب ستر الرأس عليها للصلاة، و وجب ستر مقدار من أطراف الوجه مقدّمة لكن إذا فرغت من الصلاة يجب رفعه عن وجهها فورا (۱).

لتخصيصه بخصوص وضع الوجه على المخدة و نحوها كما فى المتن بل تجوز التغطية و لو بالثوب حال إرادة النوم كما لا يخفى و ان ذكر فى الجواهر بعد نقل الرواية: «و لم أقف على رادّ له كما انى لم أقف على من استثناه من حكم التغطية و يمكن إرادة التغطية بما يرجع الى السّدل أو ما يقرب منه» أقول سيأتى البحث فى مسألة السّدل ان شاء اللّه تعالى و لا مانع من الاستثناء خصوصا بعد التعبير بالتغطية بالرواية.

(۱) قال فى الجواهر بعد الحكم بأنّه يجب عليها كشف بعض الرأس مقدمه لكشف الوجه كما يجب على الرجل كشف بعض الوجه مقدمة للرأس: «نعم لو تعارض ذلك فى المرأة فى الصلاة ففى المنتهى و التذكرة و الدروس قدّمت ستر الرأس لا لما فى المدارك من التمسك بالعمومات المتضمنة لوجوب ستره السالمة عمّا يصلح للتخصيص ضرورة إمكان معارضته بمثله بل لترجيحه بما قيل من ان السّتر أحوط من الكشف لكونها عورة، و لأن المقصود إظهار شعار الإحرام بكشف الوجه بما تسمّى به مكشوفة الوجه و هو حاصل مع ستر جزء يسير منه و ان أمكن المناقشة فيه أيضا بتعارض الاحتياط بالنسبة إلى الصلاة و الإحرام و كونها عورة فى النظر، لا مدخلية له فى ذلك، و كما يصدق أنّها مكشوفة الوجه مع ستر الجزء اليسير منه، يصدق أنّها مستورة الرأس مع كشف الجزء اليسير منه، فالمتجه- ح- التخيير ان لم ترجّح الصلاة بكونها أهم و أسبق حقّا و نحو ذلك».

أقول بعد ملاحظة ان هذه المسألة مبتنية على حرمة تغطية بعض الوجه أيضا أىّ بعض، كان كالكلّ و بعد ملاحظة انه لا تضاد بين الصلاة و الإحرام كالتضاد المتحقق بين الصلاة و الإزالة فى المثال المعروف فى مسألة أن الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۱۳

....

ضده، التى هى معروفة فى علم الأصول ضرورة انه لا يرى تضاد بين الصلاة و الإحرام بوجه بل لا مانع من الجمع بين رعاية التكليفين أصلا بل التعارض انّما هو بين رعاية الحكم التحريمى المتعلق بالمحرمة و هى حرمة التغطية و رعاية الوجوب الشرطى المتعلق بستر الرأس، من جهة ان تحقق العلم بثبوت الشرط يقتضى ستر جزء من الوجه أيضا من باب وجوب المقدمة العلمية و العلم بعدم تغطية بعض الوجه أيضا يتوقف بكشف جزء و لو يسير من الرأس، و لا يتحقق الجمع بين الأمرين و ان كان يمكن ان يقال بان وجوب المقدمة العلمية انّما هو بالإضافة إلى الستر الذى هو واجب شرطى و امّا بالإضافة إلى التغطية فحيث يكون الحكم المتعلق بها هى الحرمة فلا حاجة الى إحراز عدم تحقق متعلقها بل يكفى عدم إحراز تحقق المتعلق كما لا يخفى إلّا أن يقال بان الحكم الثابت فى المقام أيضا هو الوجوب و متعلقه هو الاسفار عن الوجه كما وقع التعبير به فى الشرائع و عليه فتجب مقدمته العلمية أيضا.

نقول لا مجال لترجيح الصلاة باعتبار كونها أهمّ فإن الأهمية انّما تكون متحققة فى أصل الصلاة و لا دليل على أهمية رعاية شرطها و الوجوب الشرطى المتعلق به على الحرمة الإحرامية الثابتة عليها.

بل ترجيح الصلاة و رعاية شرطها انّما يستفاد من وجهين:
أحدهما: استمرار سيرة المتشرعة من النساء المحرمات المتصلة بزمان الأئمة عليهم السّلام على رعاية الستر الصلاتى فى حال الإحرام بعين رعايته فى غير هذه الحالة و لا فرق عندهنّ عملا بين الصلاة فى الحالتين و هى شاهدة على تقدم الستر الصلاتى و كونه مرتكزا لديهنّ.
ثانيهما: انه حيث تكون هذه المسألة من المسائل المبتلى بها فى الحج و العمرة
تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۱۴

[مسألة ۳۵- يجوز إسدال الثوب و إرساله من رأسها إلى وجهها]

مسألة ۳۵- يجوز إسدال الثوب و إرساله من رأسها إلى وجهها إلى أنفها بل الى نحرها للستر عن الأجنبى، و الأولى الأحوط ان يسدله بوجه لا يلصق بوجهها و لو بأخذه بيدها (۱).

و العمرة المفردة لا تكون مقيّدة بوقت خاص بل مشروعة فى جميع الشهور فلو كان الستر الصلاتى متأخرا فى حال الإحرام عن التغطية المحرّمة لكان اللّازم صدور البيان من قبل الأئمة عليهم السّلام فى هذا المجال و لو صدر لبان بلحاظ شدّة الابتلاء التى أشير إليها.
و مما ذكرنا يظهر انه لا وجه للتعبير بالجواز كما فى كلام بعض الاعلام قدّس سرّهم بل الظاهر هو التعين و الوجوب كما فى المتن تبعا لمن عرفت من الفقهاء فى كلام صاحب الجواهر قدّس سرّه.
لكن لا بدّ من الاقتصار على حال الصلاة و الالتزام بأنه إذا فرغت منها يجب عليها فورا إزالة الغطاء و رفعها عن وجهها لأنه لا وجه لجواز البقاء على هذه الحالة بعد الفراغ عن الصلاة كما لا يخفى.
(۱) قال فى الشرائع بعد الحكم بعدم جواز تغطية الرأس للرجل المحرم: «و يجوز ذلك للمرأة لكن عليها ان تسفر عن وجهها و لو أسدلت قناعها على رأسها إلى طرف أنفها جاز» و ذكر فى الجواهر بعده: «بلا خلاف أجده كما عن المنتهى الاعتراف به بل فى المدارك نسبته إلى إجماع الأصحاب و غيرهم نحو ما عن التذكرة من انه جائز عند علمائنا أجمع و هو قول عامة أهل العلم بل قد يجب بناء على وجوب ستر الوجه عليها.
من الأجانب و انحصر فيه».
و كيف كان يحتمل فى عبارة الشرائع ان يكون إسدال القناع على الرأس إلى طرف الأنف مستثنى من تغطية الوجه المحرّمة عليها و يؤيده التحديد الى طرف الأنف و يحتمل فيها ان يكون مراده أنّ الإسدال أمر لا ينافى التغطية المحرّمة و اللازم فى هذا
تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۱۵
....

المقام ملاحظة النصوص المتعددة الواردة فيه ثم بيان وجه الجمع بينها و بين الروايات المتقدمة الناهية عن التغطية الشاملة لتغطية الكل و البعض معا فنقول:
منها: صحيحة عيص بن القاسم قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام فى حديث: كره النقاب يعنى للمرأة المحرمة و قال تسدل الثوب على وجهها، قلت: حدّ ذلك الى أين؟ قال الى طرف الأنف قدر ما تبصر «۱». و قد عرفت انّ المراد بالكراهة فيها هى الحرمة و عليه فقوله: تسدل .. هل يكون المراد به وجوب الاستدلال على ما هو مقتضى ظاهر الجملة الخبرية الواقعة فى مقام إنشاء الحكم أو المراد به الجواز بلحاظ وقوعه فى مقابل النقاب المحكوم بالحرمة و المقصود عدم جريان الحكم بالحرمة فى الإسدال فيجوز لها ذلك.

و منها صحيحة الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: مرّ أبو جعفر عليه السّلام بامرأة متنقّبة و هى محرمة فقال: أحرمى و أسفرى و ارخى ثوبك من فوق رأسك فإنّك إن تنقبت لم يتغيّر لونك قال رجل: الى أين ترخيه قال تغطّى عينها، قال قلت تبلغ فمها؟ قال نعم «۲». و المراد من قوله: أحرمى ليس هو إيجاب الإحرام لعدم معلومية وجوب الإحرام عليها مع انّها كانت محرمة و لا معنى للإيجاب عليها بل المراد هو انه بعد ما صرت محرمة و اتصفت بذلك يجب عليك الأسفار الذى يكون ظاهره اسفار الوجه و يجرى الاحتمالان المذكوران فى الرواية السابقة فى قوله: و ارخى ثوبك من فوق رأسك.

و منها صحيحة حريز قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام المحرمة تسدل الثوب على وجهها

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن و الأربعون، ح ۲.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن و الأربعون، ح ۳.

....

الى الذقن «۱».

و منها صحيحة زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام انّ المحرمة تسدل ثوبها الى نحرها «۲».

و منها صحيحة معاوية بن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام انه قال: تسدل المرأة الثوب على وجهها من أعلاها إلى النحر إذا كانت راكبة «۳».

و منها رواية سماعة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام انه سأله عن المحرمة فقال: ان مرّ بها رجل استترت منه بثوبها و لا تستتر بيدها من الشمس الحديث «۴».

و من طريق العامة ما روى عن عائشة قالت: كان الركبان يمرّون بنا و نحن محرمات مع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فإذا جاءونا سدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها فإذا جاوزنا كشفنا «۵».

ثم انّه يظهر من صاحب الجواهر انّ الجمع بين هذه الروايات الدالّة على جواز الإسدال و الإرخاء لو لم نقل بدلالة بعضها على الوجوب و بين الروايات المتقدمة الظاهرة فى حرمة تغطية الوجه للمرأة المحرمة يمكن بوجهين:

الوجه الأول: ما جعله دليلا لما حكى عن المبسوط و الجامع و القواعد بل فى الدروس انه المشهور و ان ناقش هو فى تحقق الشهرة من عدم جواز الإسدال بنحو يكون الثوب مماسا للوجه و مصيبا له بل لا بدّ أن تمنعه بيدها أو بخشبة من ان يباشر وجهها من ان مقتضى الجمع بين صحاح السّدل و النصوص المانعة من التغطية حمل

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن و الأربعون، ح ۶.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن و الأربعون، ح ۷.

(۳) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن و الأربعون، ح ۸.

(۴) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثامن و الأربعون، ح ۱۰.

(۵) سنن البيهقى: ج ۵ ص ۴۸.

....

الاولى على غير المصيبة للبشرة بخلاف الثانية بل لعلّ المرتفعة ليست من التغطية.

و لكنه أورد عليه بقوله: «مع ان الدليل خال عن ذكر التغطية و انّما فيه الإحرام بالوجه و الأمر بالاسفار عن الوجه ان السدل بمعنييه تغطية عرفا و انّها غير سافرة الوجه معه إلّا ما خرج عنها الى حدّ التظليل و نحوه».

الوجه الثانى: ما جعله صاحب الجواهر قدّس سرّه أولى من وجوه و وصفه فى ذيل كلامه بأنّه مقتضى التحقيق من قوله: «ان الجمع بإخراج السدل بقسميه عن ذلك كما كاد يكون صريح النصوص المزبورة بل و الفتوى أولى من وجوه و لا يقتضى اختصاص الحرمة - ح - بالنقاب كما فى المدارك و الذخيرة و غيرهما بل فى الأوّل لا يستفاد من الاخبار أزيد من ذلك، ضرورة تعدّد أفراد التغطية بغير السدل كالشدّ و نحوه و خصوصا مع ملاحظة اللطوخ و نحوه، و من هنا تردد المصنّف - يعنى المحقق فى الشرائع - فيما يأتى فى كراهة النقاب بل أفتى به الفاضل فى الإرشاد مع الجزم بحرمة التغطية بل فى الدروس عدّ النقاب محرّما مستقلا عن حرمة التغطية و ان كان قد علّله بها فالتحقيق استثناء السدل من ذلك بقسميه و ان كان الاحتياط لا ينبغى تركه».

و هنا وجوه أخر للجمع:

أحدها: حمل ما دلّ على حرمة تغطية الوجه على صورة عدم وجود الناظر الأجنبى و حمل ما دلّ على جواز الإسدال على صورة وجوده.

و أورد عليه بان الشاهد على هذا الجمع حديث عائشة المتقدم و حيث انه ضعيف من حيث السند فلا يمكن ان يصار الى هذا الجمع لأنه بلا شاهد.

مع ان رواية سماعة المتقدمة المعتبرة أيضا شاهدة على هذا الجمع كما ان صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة الدالة على التقييد بما إذا كانت راكبة تنطبق على هذا

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۱۸

....

الوجه أيضا لظهور ان الركوب بما هو ركوب لا مدخل له فى ذلك بل لأجل كون المرأة فى حال الركوب فى معرض نظر الأجنبى غالبا كما لا يخفى.

ثانيها: ما أفاده بعض الاعلام قدّس سرّهم ممّا حاصله ان ما دلّ على ان حدّ الإسدال إلى طرف الأنف و هو الجانب الأعلى من الأنف صريح فى عدم جواز الإسدال إلى الزائد من ذلك فيكون ما دل على جواز الإسدال إلى الفم أو الذقن و النحر معارضا له فهذه الروايات تسقط بالمعارضة و المرجع - ح - ما دلّ على ان إحرام المرأة فى وجهها فالواجب عليها بمقتضى الإطلاق عدم ستر الزائد من طرف الأنف الأعلى بأىّ ساتر كان نعم لا بأس بالعمل برواية معاوية بن عمّار الدالة على الجواز الى النحر مقيّدا بما إذا كانت راكبة لأنه لا معارضة بينها و بين روايات الحدّ لأنّه لا علم بعدم الفرق بين حال الركوب و غيره و انّما جوّز الستر فى حال الركوب لأنّها فى معرض نظر الأجنبى فتقيد روايات الحدّ بحال الاختيار و بأنها إذا كانت مأمونة من النظر فالمتحصل انها إذا كانت مأمونة من النظر يجوز لها إسدال الثوب الى طرف الأنف حتى تتمكن من ان تبصر و ترى الطريق و إذا كانت فى معرضة يجوز لها الإسدال إلى الفم أو النحر.

ثالثها: ما احتمله بعض الأعاظم قدّس سرّهم على ما فى تقريرات بحثه فى الحج من انه لا معارضة بين الاخبار حتى تحتاج الى الجمع بتقريب يرجع ملخّصه ان قوله عليه السّلام «إحرام المرأة فى وجهها» انما يدلّ على محل الإحرام و لا دلالة له على كيفية الإحرام و انّها عبارة عن كشف تمام الوجه بل لا بدّ من الاستفادة من دليل آخر و عليه فيمكن ان يقال ان المستفاد من صحيحة الحلبى المتقدمة

الواردة فى المرأة المتنقبة هى حرمة تغطية تمام الوجه لا بعضه للجمع بين إيجاب الاسفار و جواز الإرخاء و عليه فالمراد من قوله عليه السّلام «أسفرى» هو لزوم اسفار بعض الوجه و من قوله عليه السّلام «و ارخى ثوبک» هو

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۱۹

....

جواز السدل بحيث يستر بعض الوجه لا تمامه و اما ما دلّ على جواز الإسدال إلى الذقن أو الى النحر فيمكن ان يقال انّ المراد منه انها تجعل الثوب الذى وضعت على رأسها بحيثية يستر جانبى وجهها أو أحد جانبيه به مع بقاء مقدار من وسط الوجه مكشوفا أو مع الجانب الآخر كذلك.

لنكرانى، محمد فاضل موحدى، تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ۵ جلد، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، دوم، ۱۴۱۸ ه ق

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج؛ ج۴، ص: ۲۱۹

و التحقيق فى المقام ان يقال أوّلا انک عرفت فى مسألة حرمة تغطية الوجه للمرأة المحرمة ان تغطية البعض الخارج عن المحدودة التى يسترها النقاب لا دليل على حرمتها و ان قلنا بالاحتياط الوجوبى نظرا الى الفتاوى التى ظاهرها انه لا فرق بين الرجل المحرم و المرأة المحرمة فكما ان تغطيته لبعض الرأس محرمة كذلک تغطيتها لبعض الوجه و لكن الدليل لا يساعد على ذلک.

و ثانيا ان فى جملة من الروايات المتقدمة الدالّة على وجوب الإسدال أو جوازه لم يقع التعرض أوّلا لبيان الحدّ بل التحديد قد تحقق بعد السؤال عن الحدّ و مرجعه إلى انه لو لم يتحقق السؤال لكان مقتضى الإطلاق الإسدال بنحو يشمل جميع الوجه كما لا يخفى.

و ثالثا ان فى بعض الروايات ما ظاهره تقييد مشروعية الإسدال بما إذا مرّ بالمرأة المحرمة رجل أجنبى أو بما إذا كانت راكبة و مرجعة، الى كونها فى معرض النظر.

و رابعا ان فى بعض الروايات قد جمع بين إيجاب الاسفار و وجوب الإرخاء المضاف الى الثوب أو جوازه.

و حيث انّ الرواية الجامعة لجميع هذه الخصوصيات هى صحيحة الحلبى المتقدمة فلا بد من التكلم فى مفادها و الدقة فى مدلولها فإنّها مفتاح حلّ إعضال الجمع بين الروايات لاشتمالها على الخصوصيات المزبورة خصوصا الأخيرة التى لها كمال

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۲۰

....

المدخلية فى وجه الجمع فنقول:

نفس حكاية الإمام الصادق عليه السّلام انّ أبا جعفر عليه السّلام مرّ بامرأة متنقبة و هى محرمة تدلّ على عدم اجتماع التنقب مع الإحرام بمعنى انه لا يجوز للمحرمة التنقب فى حال الإحرام و قد عرفت سابقا انّ فى النقاب خصوصيتين إحداهما كونه ساترا لبعض الوجه، و الأخرى كونه ساترا للبعض المعين من الوجه دائما و بلحاظ هذا البحث الذى نحن فيه نقول بان فيه خصوصية ثالثة أيضا، و هى كيفية ساتريته لبعض الوجه و هى شدّ الثوب على ذلک البعض لا مجرد وضعه عليه فتدبّر.

و اما قوله عليه السّلام مخاطبا للمرأة المتصفة بما ذكر: أحرمى و أسفرى و ارخى ثوبک من فوق رأسک فنقول نفس هذه المخاطبة ظاهرة فى كون المرأة المذكورة واقعة فى معرض نظر الأجنبى و امّا قوله: أحرمى فقد مرّ معناه فى ذيل نقل الرواية و امّا قوله:

أسفرى فالظاهر بملاحظة كون المرأة متنقبة هو لزوم الاسفار بالإضافة إلى المحدودة التى يسترها النقاب و يوجب التنقب عدم تغيّر لونها و التعليل بقوله «فإنك إن تنقبت لم يتغيّر لونك» يؤيد بل يدل على عدم كون المراد بالاسفار هو اسفار تمام الوجه و كشفه بل الاسفار بالنسبة إلى المحدودة المذكورة و لا شبهة فى كون الرواية ظاهرة فى وجوب الاسفار.

و امّا قوله: ارخى ثوبك من فوق رأسك فالظاهر ان المراد به هو وجوب الإرخاء الظاهر فى ستر جميع الوجه بلحاظ كونها فى معرض نظر الأجنبى فإن قلنا بوجوب ستر الوجه على المرأة عند المعرضية للنظر فظاهر الرواية باق على حاله و ان قلنا بالعدم كما حققناه فى كتاب الصلاة فى بحث لباس المصلى الذى وقع التعرض فيه للستر الواجب النفسى أيضا فى الرجل و المرأة فاللازم ان يقال بان مفاد هذا القول مجرد المشروعية

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۲۱

....

لا ـ الوجوب و قد مرّ ان الظاهر منه مع قطع النظر عن التحديد الواقع بعده هو جواز الإرخاء بنحو يشمل جميع الوجه لكنه بعد سؤال رجل عن حدّ الإرخاء أجاب بقوله:

تغطى عينها و الظاهر ان المراد من هذه العبارة هو التحديد بما وقع فى صحيحة العيص المتقدمة التعبير عنه بقدر ما تبصر فإنه مع تغطية العين لا تتمكن من السير و الحركة فالمراد هو التغطية إلى حدّ العين.

و امّا قوله: نعم فى مقام الجواب عن السؤال عن بلوغ الفم فلا بد أوّلا من ملاحظة انه كيف يجتمع مع التحديد الأوّل فإن جعل الحدّ هو العين لا يجتمع مع تجويز البلوغ الى الفم و ثانيا من ملاحظة انه كيف يجتمع التحديد مع إطلاق الحكم بإرخاء الثوب و لا محيص من ان يقال ان المراد مجرّد تجويز الإرخاء المضاف الى الثوب سواء بلغ الى حدّ العين أو الى حدّ الفم و بقرينة سائر الروايات يستفاد الجواز الى حدّ الذقن بل الى حدّ النحر.

و عليه فهذه الصحيحة شاهدة على انه لا تنافى بين الحدين و لا تعارض بين الأمرين فما عرفت فى كلام بعض الاعلام قدّس سرّهم من انه لو كانت هذه التحديدات واقعة فى كلام واحد لكانت من المتنافيات، يدفعه هذه الصحيحة المشتملة على الجمع بين التحديدين فاللازم ان يقال بعدم ثبوت التنافى بوجه بل مرجعه الى جواز الجميع و مشروعية الإسدال بكل حدّ غاية الأمر انه حيث يكون موردها ما إذا كانت المحرمة فى معرض نظر الأجنبى و قد وقع التصريح بهذا القيد فى روايتى سماعة و معاوية المتقدمتين فلا بد من الاقتصار على هذا المورد و الحكم بالجواز فى هذه الصورة بالإضافة الى جميع الحدود المذكورة فى الروايات و امّا فى غير هذه الصورة فالحكم فيه ما تقدم فى مسألة تغطية الوجه.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۲۲

[مسألة ۳۶- لا كفارة على تغطية الوجه]

مسألة ۳۶- لا كفارة على تغطية الوجه، و لا على عدم الفصل بين الثوب و الوجه و ان كانت أحوط فى الصورتين (۱).

[التاسع عشر: التظليل]

التاسع عشر: التظليل (۲)

و الظاهر ان قوله قدّس سرّه فى المتن: للستر عن الأجنبى راجع الى أصل الحكم بجواز الإسدال بناء منه على حرمة تغطية بعض الوجه

أيضا و امّا بناء على ما اخترناه فلا يتوقف جواز الإسدال إلى الأنف على ان يكون الغرض هو الستر عن الأجنبى بل يجوز مطلقا كما ان الاحتياط المستحبى المذكور فيه انّما هو للخروج عن خلاف من اعتبر عدم الإلصاق بالوجه مثل الشيخ قدّس سرّهم على ما عرفت.

(۱) وجه عدم ثبوت الكفارة عدم الدليل على ثبوتها بنحو الخصوص و امّا الدليل العام فهى رواية على بن جعفر عليه السّلام التى تقدم البحث فيها مرارا و قلنا انه ضعيفة سندا بعبد اللّه بن الحسن الذى هو حفيد على بن جعفر عليه السّلام و دلالة لعدم ثبوت نسخة «جرحت» بل المحكى فى الوسائل «خرجت» مضافا الى عدم ملاءمة كلمة الجرح لمثل هذه المقامات.

و امّا الاحتياط المستحبى فمنشؤه ما ذكره الشيخ قدّس سرّه عقيب الفتوى بلزوم الفصل فى مسألة الإسدال بين الثوب و الوجه من وجوب الدم مع تعمّد المباشرة و استظهر منه صاحب الجواهر ثبوت الكفارة المذكورة حتى إذا زال أو ازاله بسرعة فإذا كانت الكفارة فى هذه الصورة ثابتة ففى التنقب و مثله بطريق أولى لكنك عرفت ان الإسدال جائز و لو كان مصيبا للوجه و ملصقا به و فى التغطية المحرمة لم ينهض دليل على ثبوت الكفارة بوجه.

(۲) قد قدّمنا البحث عن التظليل مفصّلا فى أوّل محرّمات الإحرام لأجل شدّة الابتلاء به خصوصا فى هذه الأزمنة فلا مجال للإعادة.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۲۳

[العشرون: إخراج الدم من بدنه و لو بنحو الخدش أو السواك]

العشرون: إخراج الدم من بدنه و لو بنحو الخدش أو السواك، و امّا إخراجه من بدن غيره كقلع ضرسه أو حجامته فلا بأس به كما لا بأس بإخراجه من بدنه عند الحاجة و الضرورة، و لا كفارة فى الإدماء و لو لغير ضرورة (۱).

---

(۱) قال المحقق فى الشرائع فى عداد محرّمات الإحرام: «و إخراج الدّم إلّا عند الضرورة و قيل يكره و كذا قيل فى حكّ الجسد المفضى إلى إدمائه و كذا السّواك و الكراهة أظهر» و حكى فى الجواهر حرمة إخراج الدم عن المقنعة و جمل العلم و العمل و النهاية و المبسوط و الاستبصار و التهذيب و الاقتصاد و الكافى و الغنية و المراسم و السرائر و المهذب و الجامع مع اضافة قوله: على ما حكى عن بعضها و عليه فالشهرة انّما هى على الحرمة و المراد من القائل بالكراهة الذى أشار إليه المحقق فى عبارته المتقدمة هو الشيخ فى الخلاف لكن مورده الاحتجام و عن المصباح و مختصره كراهيته و الفصد و الكلام فى هذا الأمر يقع فى مقامين:

المقام الأوّل: فى عنوان الإدماء و إخراج الدم من نفسه بنحو الإطلاق فنقول الدليل على حرمته عدّة روايات:

منها صحيحة معاوية بن عمّار قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم كيف يحكّ رأسه؟ قال بأظافيره ما لم يدم أو يقطع الشعر «۱». فان المتفاهم العرفى منها انّ حكّ الرأس بالأظافير إذا اتّصف بالإدماء و تعقبه خروج الدم يكون محرّما من جهة الإدماء و إخراج الدم لا- من جهة كون حكّ الرأس متعقّبا بخروج الدم، كما ان الأمر كذلك بالإضافة إلى قطع الشعر الذى عرفت انه من الأمور المحرّمة على المحرم و لا فرق بين ان يكون موجبه حكّ الرأس أو شيئا آخر غيره، فهذه الرواية تامة من حيث السند و الدلالة.

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و السبعون، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۲۴

....

و منها رواية عمر بن يزيد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال لا بأس بحكّ الرأس و اللحية ما لم يلق الشعر و بحكّ الجسد ما لم يدمه «۱».

و منها صحيحة الحلبى قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم يستاك قال: نعم و لا يدمى «۲».

المقام الثانى: فى العناوين الخاصة الواقعة فى الروايات و هى متعددة:

الأوّل الاحتجام و قد وردت فيه طائفتان من الاخبار:

الطائفة الأولى: ما ظاهره المنع و عدم الجواز مثل:

صحيحة الحلبى قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم يحتجم؟ قال: لا، إلّا أن لا يجد بدّا فليحتجم و لا يحلق مكان المحاجم «۳».

و رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال لا يحتجم المحرم إلّا ان يخاف على نفسه ان لا يستطيع الصلاة «۴».

و الرّاوى عن زرارة هو مثنى بن عبد السّلام الذى هو من رجال صفوان بن يحيى و قد اشتهر ان روايته و كذا رواية ابن أبى عمير و ابن أبى نصر البزنطى عن شخص دليل على وثاقته و ان كان مجهول الحال بنفسه لكن فيه كلام كما قرّر فى محلّه.

و رواية الحسن الصيقل عن أبى عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم يحتجم؟ قال: لا، إلّا ان يخاف التلف و لا يستطيع الصلاة و قال: إذا آذاه الدم فلا بأس به و يحتجم و لا يحلق

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و السبعون، ح ۲.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و السبعون، ح ۳.

(۳) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثانى و الستون، ح ۱.

(۴) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثانى و الستون، ح ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۲۵

....

الشعر «۱». و المراد هو الشعر الموجود فى مكان الحجامة.

و رواية ذريح انه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم يحتجم فقال نعم إذا خشى الدّم «۲». و ظاهرها عدم الجواز مع عدم خشية الدم التى يعبر عنها فى الفارسية به «فشار خون».

الطائفة الثانية: ما يدلّ بظاهره على الجواز مثل:

صحيحة حريز عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال لا بأس ان يحتجم المحرم ما لم يحلق أو يقطع الشعر «۳».

و مرسلة الصدوق المعتبرة- على ما نبهنا عليها مرارا- قال: احتجم الحسن «الحسين خ ل» بن على عليهما السّلام و هو محرم «۴».

و رواية يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم يحتجم؟ قال: لا أحبّه «۵». بناء على ظهور قوله: لا أحبّه فى الكراهة الملاءمة للجواز و امّا بناء على ظهوره فى الحرمة فالرواية تكون من روايات الطائفة الاولى.

و رواية فضل بن شاذان قال سمعت الرضا عليه السّلام يحدّث عن أبيه عن آبائه عن على عليه السّلام انّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله احتجم و هو صائم محرم «۶».

و رواية على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام قال سألته عن المحرم هل

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثانى و الستون، ح ۳.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثانى و الستون، ح ۸.

(۳) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الثانی و الستون، ح ۵.

(۴) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الثانی و الستون، ح ۷.

(۵) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الثانی و الستون، ح ۴.

(۶) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الثانی و الستون، ح ۱۰.

تفصيل الشريعة فی شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۲۶

....

يصلح له ان يحتجم؟ قال: نعم و لكن لا يحلق مكان المحاجم و لا يجزّه «۱».

و الجمع بين الطائفتين بحيث يخرجهما عن المتعارضين انّما هو بحمل الطائفة الثانية على صورة الضرورة و قد وقع التصريح بالجواز فی هذه الصورة فی جملة من روايات الطائفة الاولى و بعبارة أخرى الطائفة الثانية تدلّ على الجواز بنحو الإطلاق و ان كان فی مرسلة الصدوق لا مجال للإطلاق أيضا لأنها حكاية فعل الامام عليه السّلام و الفعل لا إطلاق له نعم لو كان الحاكی له هو امام آخر و كان غرضه من الحكاية بيان الحكم و افادته من هذا الطريق كما فی رواية فضل بن شاذان يمكن التمسك بإطلاقه و بالجملة الطائفة المجوزة مطلقة و الطائفة المانعة مفصلة بين صورتی الضرورة و عدمها و الجمع يقتضی حمل الاولى على صورة الضرورة و لا حاجة معه الى وجود الشهرة على طبق الطائفة المفصلة لأن الجمع الدلالی يوجب الخروج عن دائرة التعارض و الشهرة مرجّحة فی باب المتعارضين فلا مجال لما فی الجواهر من ان الشهرة ترجح الجمع بين النصوص بالتقييد بالضرورة، ثم ان حمل صحيحة حريز الظاهرة فی الجواز المقيدة بصورة الضرورة عليها لا- ينافی التقييد بعدم الحلق و قطع الشعر نظرا إلى انّه لو كانت الضرورة موجودة لكان مقتضاها جواز الحلق و القطع أيضا.

وجه عدم المنافاة أن الضرورة فی أصل الاحتجام لا تستلزم الضرورة بالإضافة إلى الحلق و القطع و لأجله وقع الجمع بين الأمرين فی صحيحة الحلبی المتقدمة حيث انه بعد الحكم بجواز الاحتجام فيما لا يجد بدّا نهی فيها عن حلق مكان المحاجم.

العنوان الثانی: الاستياک و الفرق بينه و بين الاحتجام ملازمة الثانی للإدماء و إمكان عدم الإدماء فی الأوّل و قد وقع فيه أيضا طائفتان من الاخبار:

(۱) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الثانی و الستون، ح ۱۱.

تفصيل الشريعة فی شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۲۷

....

الطائفة الأولى: ما ظاهره المنع فی صورة الإدماء مثل:

صحيحة الحلبی قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم يستاک؟ قال: نعم و لا يدمی «۱».

الطائفة الثانية: ما ظاهره الجواز فی الصورة المذكورة مثل:

صحيحة على بن جعفر- فی كتابه- عن أخيه موسى عليه السّلام قال: سألته عن المحرم هل يصلح له ان يستاک؟ قال: لا بأس و لا ينبغی ان يدمی فيه «۲». بناء على كون قوله:

لا ينبغی، ظاهرا فی الكراهة المقابلة للحرمة و امّا لو كان المراد به الحرمة فيما لم يقم دليل على خلافها فهذه الرواية تصير من جملة الطائفة الأولى كما انه لو قيل بان المراد به هو الأعم من الكراهة و الحرمة لكانت صحيحة الحلبی قرينة على ان المراد بها خصوص

الحرمة كما انه على القول الأوّل تصير هذه الرواية قرينة على ان المراد بقوله:

و لا يدمى فى الصحيحة المزبورة هى الكراهة.

و صحيحة معاوية بن عمّار قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام فى المحرم يستاك؟ قال:

نعم، قلت: فإن أدمى يستاك؟ قال: نعم هو من السنّة «۳». و فى الوسائل أن الكلينى قدّس سرّه بعد نقل الرواية بهذه الكيفية عن معاوية بن عمار، قال: قال الكلينى: و روى أيضا لا يستدمى.

و احتمل ان يكون: روى بصيغة المعلوم فيكون ضمير الفاعل راجعا إلى معاوية بن عمّار و عليه فمقتضاه كون الرواية مسندة بنفس السند المذكور قبله و اللازم- ح- ان

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و السبعون، ح ۳.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و السبعون، ح ۵.

(۳) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثانى و التسعون، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۲۸

....

يقال بان موضع «لا يستدمى» مكان الجواب عن السؤال الثانى و هو قوله: نعم هو من السنّة فتدلّ الرواية على عدم جواز الاستدماء و الظاهر انه لا فرق بينها و بين الإدماء المذكورة فى السؤال.

و لكن الظاهر ان هذا الاحتمال فى غاية الضعف و ذلك لأنّه عليه كان اللازم التصريح بكون معاوية روى ذلك بهذا السند كما انه كان اللازم بيان محلّ قوله:

لا يستدمى بل الرواية مرسلة على نقل الكلينى و الظاهر ان مراده هى صحيحة الحلبى المتقدمة غاية الأمر ان الشيخ رواها مسندة و الكلينى مرسلة.

و كيف كان فالمعارضة متحققة بين الطائفتين و لا سبيل الى الجمع الدلالى المخرج لهما عن عنوان المتعارضين و حيث ان الاولى موافقة للشهرة الفتوائية حيث ان جملة من الأصحاب و ان اقتصروا على ذكر بعض العناوين كالاحتجام و حكّ الجسد و الاستياك و نحوها إلّا ان المشهور على ما عرفت فى أوّل البحث حكموا بحرمة مطلق الإدماء من أى طريق تحقق، و عبارة الشرائع المتقدمة التى استظهر فيها الكراهة تحتمل ان تكون راجعة إلى العنوانين لا الى عنوان الإدماء على سبيل الإطلاق كما فسرها بذلك ابتداء صاحب الجواهر و هو الظاهر و ان احتمل فى ذيل كلامه رجوعها الى المطلق فاللازم الأخذ بالطائفة الناهية و الحكم بحرمة الاستياك مع الإدماء.

العنوان الثالث: حكّ الجسد المؤدّى إلى إدمائه و قد اقتصر عليه فى محكى الاقتصاد و الكافى.

و يدلّ على حرمته صحيحة معاوية بن عمّار قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم كيف يحكّ رأسه؟ قال: بأظافيره ما لم يدم أو يقطع الشعر «۱».

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و السبعون، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۲۹

....

و روايـة عمر بن يزيـد التى فى سـندها ابنه محمد و هو لم يوثق عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام قال: لا بأس بحكّ الرأس و اللحية ما لم يلق الشعر و بحكّ الجسد ما لم يدمه «۱».

و لاـ ينافيهمـا روايـة زرارة قال سألت أبا عبـد اللّه عليه السّـلام هل يحكّ المحرم رأسه و يغتسل بالماء؟ قال: يحك رأسه ما لم يتعمّد قتل دابة الحديث «۲». بعـد كون إطلاقها محمولا على صورة عـدم الإدماء خصوصا مع كون الغالب عـدم إيجاب حكّ الرأس لإدمائه كما لا يخفى.

العنوان الرابع: عصـر الدّمل و قد وردت فيه صـحيحة معاوية بن عمّار انه سأل أبا عبد اللّه عليه السّـلام عن المحرم يعصر الدّمل و يربط عليه الخرقـة فقال: لا بأس «۳». و مقتضـى إطلاق السؤال و ترك الاسـتفصال و ان كان هو عـدم الفرق بين صورة خروج الدم و صورة عدمه خصوصا مع كون عصـر الدمل يتعقبه خروج الدم أيضا غالبا إلّا ان الرواية محمولة على صورة الضـرورة للتأذى ببقاء الدّمل على حاله و عدم عصره بقرينة ما تقدم من الروايات.

العنوان الخامس: الجرب و قـد وردت فيه موثقـة عمّار بن موسـى عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام قال سألته عن المحرم يكون به الجرب فيؤذيه قال: يحكّه فان سال الدم فلا بأس «۴».

و امّا قلع الضرس فهو من محرمات الإحرام و قد وقع البحث فيه مستقلا و سيأتى إن شاء اللّه تعالى.

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و السبعون، ح ۲.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الثالث و السبعون، ح ۴.

(۳) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السبعون، ح ۱.

(۴) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الواحد و السبعون، ح ۳.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۳۰

[الواحد و العشرون: قلم الأظفار و قصّها- كلّا أو بعضا- من اليد أو الرجل]

اشارة

الواحـد و العشـرون: قلم الأظفار و قصّـِها- كلّا أو بعضا- من اليد أو الرجل من غير فرق بين آلاته كالمقراضـين و المدية و نحوهما، و الأحوط عـدم إزالته و لو بالضـرس و نحوه، بل الأحوط عـدم قصّ الظفر من اليـد الزائـدة أو الإصـبع الزائد و ان لا يبعد الجواز لو علم انّهما زائدان (۱).

ثم انه لم ينهض دليـل على ثبوت الكفـارة فى الإدماء و ان حكى عن الـدروس ان فديـة إخراج الـدم شاة و حكاه عن بعض أصـحاب المناسك و عن الحلبى فى حكّ الجسم حتى يدمى مدّ طعام مسكين لكن لم يعرف الدليل المعتبر على شىء منهما.

(۱) الظاهر انه لا اشـكال و لا خلاف فى أصل الحكم و فى الجواهر بعـد نفى وجدان الخلاف فيه بل ثبوت الإجماع بقسـميه عليه قال: بلى فى المنتهى و التذكرة نسبته الى علماء الأمصار.

و الأصل فى المسألة النصوص المتعددة الواردة فيها و هى على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما تدلّ على حرمة القصّ أو وجوب الإبقاء بالمطابقة مثل:

صحيحة معاوية بن عمّار التى رواها الشيخ قدّس سرّه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن الرجل المحرم تطول أظفاره قال: لا يقصّ شيئا منها ان استطاع، فان كانت تؤذيه فليقصّها «فليقلمها خ ل» و ليطعم مكان كل ظفر قبضة من طعام «۱».

قال فى الوسائل بعد نقل الرواية: و رواه الصدوق فى المقنع مرسلا.

و لكنه رواه فى باب آخر عن الصدوق مسندا بسند صحيح مع اضافة قوله فى السؤال: أو ينكسر بعضها فيؤذيه «۲».

و دلالتها على حرمة القصّ بالمعنى الأعم الشامل لمطلق الإزالة و القطع ظاهرة

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السابع و السبعون، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الثانى عشر، ح ۴.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۳۱

....

خصوصا لو فرض كون التعبير فى صورة الإيذاء بالقلم كما فى بعض النسخ كما ان دلالتها على حرمة قصّ شىء من الأظفار أيضا كذلك و عليه فتدلّ على حرمة قصّ ظفر إصبع واحد بل بعضه و الاستطاعة المأخوذة فى لسان الدليل يكون المراد هى الاستطاعة العرفية كسائر العناوين المأخوذة فى الأدلّة و الظاهر انّ مقابلتها مع الأذية تقتضى ان لا يكون المراد بالأذية مطلقها الشامل لما إذا كانت قابلة للتحمل عادة و لا تكون موجبة للعسر و الحرج بل خصوص الأذية غير القابلة لذلك الواقعة فى مقابل الاستطاعة العرفية و كيف كان فلا شبهة فى دلالة الرواية على الحرمة بالمطابقة.

و موثقة إسحاق بن عمّار عن أبى الحسن عليه السّلام قال سألته عن رجل أحرم فنسى ان يقلّم أظفاره، قال: فقال يدعها قال قلت انّها طوال قال و ان كانت قلت فان رجلا أفتاه أن يقلّمها و يغتسل و يعيد إحرامه ففعل قال: عليه دم «۱». و رواه صاحب الوسائل فى موضع آخر «۲» و قد توهم لأجله انّهما روايتان مع وضوح انّهما رواية واحدة خصوصا مع عدم الاختلاف بينهما فى العبارة إلّا يسيرا كتوصيف الرجل المفتى بكونه من أصحابنا و مثل ذلك.

و ظاهر ان مرجع الضمير و ان كان هو المحرم الذى قلّم أظفاره استنادا الى فتوى الرجل الذى هو من أصحابنا إلّا ان الظاهر كون المراد منه هو الرجل المفتى لوجهين:

الأوّل دلالة الروايات المتعددة على نفى ثبوت الكفارة فى المقام بالإضافة إلى الناسى و الساهى و الجاهل و سيأتى التعرض لبعضها و من المعلوم كون المحرم فى مورد الرواية جاهلا و استند فى عمله الى فتوى المفتى.

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السابع و السبعون، ح ۲.

(۲) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الثالث عشر، ح ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۳۲

....

الثانى التصريح بذلك فى رواية إسحاق الصيرفى قال: قلت لأبى إبراهيم عليه السّلام انّ رجلا أحرم فقلّم أظفاره و كانت له إصبع عليلة فترك ظفرها لم يقصّه فأفتاه رجل بعد ما أحرم فقصّه فأدماه فقال على الذى أفتى شاة «۱». و الظاهر عدم مدخلية الإدماء فى ثبوت الكفارة على المفتى خصوصا بعد عدم تجاوز الفتوى عن حدّ القصّ و ان حكى عن المشهور الفتوى بذلك مقيّدا بالإدماء نظرا

الى هذه الرواية.

الطائفة الثانية: ما تدلّ على الحرمة بالدلالة الالتزامية لدلالتها على ثبوت الكفارة مثل:

صحيحة زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: من قلّم أظافيره ناسيا أو ساهيا أو جاهلا فلا شىء عليه و من فعله متعمّدا فعليه دم «۲». و سيأتى البحث إن شاء اللّه تعالى فى مسألة الكفارة ان الجمع المضاف الواقع فيها هل يكون المراد به خصوص الجميع أو الأعم منه و من البعض ثم انه لا فرق فى هذا المحرّم بين الرجل و المرأة و ان وقع التعبير بالأوّل فى جملة من الروايات لكن الظاهر انه لا خصوصية له خصوصا بعد التعبير ب «من» فى صحيحة زرارة كما انه لا فرق بمقتضى الإطلاق بين اليد و الرجل و الظاهر انه لا فرق بين آلات القطع لدلالة بعض الروايات على وجوب الإبقاء المنافى للقلع و لو بالضرس و نحوه و عليه فالظاهر عدم الجواز بمثله أيضا.

و اما اليد الزائدة و الإصبع الزائد فظاهر المتن التفصيل بين ما إذا كان الزائد منهما مشخّصا معلوما فنفى البعد عن الجواز فيه، و بين ما إذا لم يكن مشخّصا فاحتاط وجوبا عدم القصّ و القلم.

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الثالث عشر، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب العاشر، ح ۵.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۳۳

[مسألة ۴۱- الكفارة فى كل ظفر من اليد أو الرجل مدّ من الطّعام]

مسألة ۴۱- الكفارة فى كل ظفر من اليد أو الرجل مدّ من الطّعام ما لم يبلغ فى كل منهما العشرة فلو قصّ تسعة أظفار من كل منهما فعليه لكل واحد مد (۱).

و الظاهر انه لا فرق بين الصورتين فى عدم الجواز فان كون اليد زائدة أو الإصبع كذلك لا ينافى اضافة الظفر الى الرجل المحرم غاية الأمر أنّه إنسان له خصوصية كذا و لا يكون الزائد خارجا عن الجزئية له و الإضافة اليه و لذا يجب غسلهما خصوصا فى باب الغسل الذى يعتبر فيه غسل جميع البدن، و دعوى انصراف الأدلة المانعة عن ظفر الإصبع الزائد أو اليد الزائدة ممنوعة جدّا خصوصا لو قلنا بان الجمع المضاف الى الضمير فى مثل قوله: أظافيره ظاهر فى جميع الأظافير و هذا هو الذى قواه الفخر و تبعه الشهيد و ان احتمل صاحب الجواهر خلافه.

(۱) المشهور انّ ثبوت الكفارة بالإضافة الى كل ظفر ما لم يبلغ العشرة بالإضافة الى كل من اليد و الرجل انّما هو بمقدار مدّ من طعام و ظاهرهم تعيّن نفس المدّ و انه لا يجتزى بقيمته.

لكن حكى عن الإسكافى انه قال: فى الظفر مدّ أو قيمته حتى يبلغ خمسة فصاعدا فدم ان كان فى مجلس واحد فان فرّق بين يديه و رجليه فليديه دم و لرجليه دم.

و عن الحلبى: فى قصّ ظفر كفّ من طعام و فى أظفار إحدى يديه صاع، و فى أظفار كلتيهما دم شاة، و كذا حكم أظفار رجليه و ان كان الجميع فى مجلس فدم.

و ظاهر الوسائل فى عنوان الباب التخيير بين مدّ من الطعام و بين كفّ منه.

و كيف كان فالدليل على المشهور صحيحة أبى بصير بناء على نقل الصّدوق قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل قصّ ظفرا من أظافيره و هو محرم قال: عليه مدّ من طعام حتى يبلغ عشرة فإن قلم أصابع يديه كلّها فعليه دم شاة، فإن «۱» قلّم أظافير يديه و رجليه

(۱) هکـذا فی الوسائل و لکنه حکی عن المصـدر زیادة «قلت» و هو الظاهر و إلّا لا یکون کلمة إلغاء و کذا ذکر «فقال» ملائما کما لا یخفی.

....

جمیعا فقـال: ان کـان فعـل ذلـک فی مجلس واحـد فعلیه دم، و ان کان فعله متفرّقا فی مجلسین فعلیه دمان «۱». هـذا و لکن فی نقل الشیخ بـدل «علیه مـدّ من طعـام» قـال: علیه فی کـل ظفر قیمـهٔ مـدّ من طعـام، و علی مـا ذکرنـا فالاختلاف انّمـا هو بین النقلین لا بین النسختین کما هو ظاهر صاحب الجواهر و حیث ان الصـدوق أضبط فی نقل الروایـهٔ عن الشیـخ لکثرهٔ اشـتغالاته و تألیفاته فی الفنون المختلفـهٔ الإسـلامیهٔ بل له تألیفات متعـددهٔ فی فنّ واحد کالفقه فالظاهر لزوم الأخذ بما رواه الصدوق الذی یؤیّده فتوی المشـهور کما أنه یؤیده خبر الحلبی و ان کان فی سنده ضعف انه سأله عن محرم قلّم أظافیره قال:

علیه مدّ فی کل إصبع فإن هو قلّم أظافیره عشرتها فانّ علیه دم شاهٔ «۲».

لکن ربما یتوهم انّ فی مقابلها روایتین ظاهرتین فی خلاف ما ذکر:

إحداهما صـحیحهٔ معاویهٔ بن عمّار المتقدمهٔ عن أبی عبد اللّه علیه السّـلام قال سألته عن الرجل المحرم تطول أظفاره قال لا یقصّ شیئا منهـا ان اسـتطاع فـان کـانت تؤذیه فلیقصـها (فلیقلمهـا خ ل) و لیطعم مکان کل ظفر قبضـهٔ من طعام «۳». و لعله لأجله حکم صـاحب الوسائل بالتخییر بین المـدّ و الکف للجمع بین الروایات و لکن حیث ان مورد ذیل الروایهٔ صورهٔ الاضـطرار المسوغ للقصّ فلا دلالهٔ له علی ان الکفارهٔ فی محلّ البحث الذی هی صورهٔ الحرمهٔ و مخالفهٔ التکلیف التحریمی المتعلق بقصّ الظفر أیضا ذلک.

ثانیتهما صحیحهٔ زرارهٔ المتقدمهٔ أیضا عن أبی جعفر علیه السّلام قال من قلّم أظافیره

(۱) الوسائل، أبواب بقیهٔ کفارات الإحرام، الباب الثانی عشر، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب بقیهٔ کفارات الإحرام، الباب الثانی عشر، ح ۲.

(۳) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب السابع و السبعون، ح ۱.

....

ناسـیا أو ساهیـا أو جاهلا فلا شـیء علیه و من فعله متعمّـدا فعلیه دم «۱» بنـاء علی عـدم ظهور الجمع المضاف الی الضـمیر فی العموم فإنّها- ح- تدل علی ثبوت الدم فی قصّ ظفر واحد أیضا.

و لکن الجواب انّ إطلاقها علی فرض ثبوته یقیّد بالمجموع بسـبب صحیحهٔ أبی بصیر المتقدمهٔ الّتی هی نص فی عدم وجوب الدّم فی قصّ ظفر واحد أو مثله.

و قـد ظهر ممـا ذکرنا انه لا محیص عن الالتزام بما علیه المشـهور و ربما یـدفع احتمال ثبوت القیمـهٔ بأنه یلزم- ح- التخییر بین الأقل و الأکثر فی الواجب التخییری و هو مسـتحیل بخلاف نفس المدّ الذی یرجع الی التخییر بین أنواع مختلفهٔ مثل الحنطهٔ و الشعیر و غیرهما و لکن التحقیق کما قرّر فی الأصول انه لا استحالهٔ فی التخییر بین الأقل و الأکثر بوجه هذا کلّه بالنسبهٔ الی ما دون الخمسهٔ.

و امّا فی الخمسهٔ و ما زاد علیها الی ان تبلغ العشرهٔ ففی المتن تبعا للمشهور ان فی کل ظفر مدّا من طعام فلو قصّ تسعهٔ أظفار ففی کل واحـد منها المـدّ و یبلغ المجموع تسـعهٔ أمـداد لکن عرفت فی عبارهٔ الإسـکافی انّ فی الخمسـهٔ فما زاد الدّم و فی عبارهٔ الحلبی ان فی

الخمسة المطابقة لأظفار احدى يديه صاع مع ان الصاع يعادل أربعة أمداد.

أقول امّا ما ذكره الحلبى فلا شاهد له أصلا إلّا ما ذكره صاحب الجواهر من انّه يحتمل ان يكون مراده من الصاع هو صاع النبى صلّى اللّه عليه و آله الذى كان خمسة أمداد و من الظاهر انه بعيد.

و امّا ما ذكره الإسكافى فيمكن ان يكون مستنده فى ذلك صحيحة حريز عن أبى

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب العاشر، ح ۵.

....

عبد اللّه عليه السّلام فى المحرم ينسى فيقلّم ظفرا من أظافيره قال: يتصدّق بكفّ من طعام قلت فاثنتين قال: كفين قلت فثلاثة قال: ثلث أكفّ كل ظفر كف حتى يصير خمسة فإذا قلّم خمسة فعليه دم واحد خمسة كان أو عشرة أو ما كان «۱».

و مرسلته عمّن أخبره عن أبى جعفر عليه السّلام فى محرم قلّم ظفرا قال يتصدّق بكفّ من طعام قلت: ظفرين، قال: كفين قلت ثلاثة قال ثلاثة أكفّ، قلت أربعة قال أربعة أكفّ قلت خمسة قال عليه دم يهريقه فان قصّ عشرة أو أكثر من ذلك فليس عليه إلّا دم يهريقه «۲».

و دلالة الأولى على ثبوت الدم فى الخمسة فى صورة التوجه و الالتفات انّما هى على سبيل الأولوية لأنه إذا كان الدم ثابتا فى الخمسة فى صورة النسيان ففى صورة الالتفات لا مجال لاحتمال كون الكفارة أخفّ و أقلّ من الدّم إلّا ان يكون المراد بالنسيان فيه هو النسيان قبل الإحرام و تقليم الظفر بعده مع الالتفات و عليه تكون دلالتها بالمطابقة كالمرسلة لكن هذا الاحتمال فى الصحيحة خلاف الظاهر جدّا.

ثم ان دلالة الروايتين على مدّعى الإسكافى انّما هى بالإضافة الى بعض مدّعاه الذى هو محلّ البحث فعلا لأنّ بعضه الآخر كان عبارة عن التخيير بين المدّ و قيمته مع ان مقتضى الروايتين ثبوت كفّ من طعام فى ظفر واحد و كفين فى ظفرين و هكذا الى ان يبلغ الخمسة.

هذا و يرد على الاستناد إليهما انّ الثانية ضعيفة بالإرسال و لا مجال للاستناد إليها و الاولى و ان كانت صحيحة إلّا انّ ثبوت الكفارة فى مورد النسيان فى قلم الظفر مضافا

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الثانى عشر، ح ۲.

(۲) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الثانى عشر، ح ۵.

....

إلى انه خلاف الفتاوى بل الإجماع كما فى الجواهر فالرواية تصير معرضا عنها يكون مخالفا لحديث الرفع و لما دلّ على ان الناسى أو الجاهل فى باب الحج ليس عليه الكفارة إلّا فى مسألة الصيد و لما ورد فى خصوص المقام من الرواية الصحيحة الدالة على اختصاص الكفارة بالمتعمد و انه لا شيء على الناسى و الساهى و الجاهل كصحيحة زرارة المتقدمة فى أصل البحث فلا مجال للأخذ بهذه الصحيحة فى المقام على انهما موافقتان لمذهب أبى حنيفة فى الحكم بالدم فى الخمسة.

هـذا و امّـا المناقشـة فى الصـحيحة بكون أمرهـا دائرا بين الإرسال كالروايـة الثانيـة التى نقلها الكلينى و بين كونها مسـندة كما فى نقل الشيـخ كمـا فى كلام بعض الاعلام قـدّس سرّهم فمن الغرائب جـدّا فان الـدوران انّما يكون مورده ما إذا كان الراوى واحـدا و الامام الذى روى عنه واحدا فإنه- ح- إذا كانت احدى روايتيه بنحو الإرسال و الأخرى مسـندة يكون أمر الرواية دائرا بين الإرسال و الاسـناد و يخرج بذلك عن الحجية و الاعتبار و امّا إذا كان الامام عليه السّـلام متعددا فأى مانع من ان يكون نقله عن أحدهما بنحو الإرسال و الآخر مسـندا و لا منافـاة بين النقلين بوجه و المقـام من هـذا القبيـل فـان حريز روى الصـحيحة عن الصادق عليه السّـلام بلا واسـطة و المرسـلة عن الباقر عليه السّـلام مع واسـطة مجهولة و لا معنى للحكم بالدوران هنا بل الصـحيحة باقية على حجيتها و وجود المرسـلة لا يقدح فيها بوجه هذا كلّه بالإضافة إلى الخمسة و ما زاد ما لم يبلغ العشرة.

و امّا العشرة فلا شبهة فى ان الكفارة فيها نصّا و إجماعا هو دم شاة و قد وقع التصريح به فى صحيحة أبى بصير المتقدمة كما انه لا شبهة فى انه إذا كانت العشرة مجموع اليدين أو مجموع الرجلين تكون كفارة الدّم ثابتة و امّا إذا كانت مركبة من اليد و الرجل كما إذا قلّم أظافير يد واحدة و كذا رجل واحدة فهل الكفارة الدم أو عشرة أمداد

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۳۸

....

من الطعام؟

صريح المتن هو الثانى حيث وقع فيه التصريح بأنه لو قص من كل واحدة من اليد و الرج لتسعة أظفار فعليه لكل واحد مدّ و قد تبع فى ذلك صاحبى المسالك و الجواهر قدّس سرّهما.

و التحقيق يقتضـى خلاف ذلك لأنّ المسـتند الوحيـد فى هـذا المقام هى صـحيحة أبى بصـير المتقدمـة و ان جعل فى الوسائل روايته متعددة و تبعه بعض الكتب الفقهية إلّا ان الظاهر عدم كونها اخرى كما أشرنا إليه مرارا.

و صـحيحة أبى بصـير الدالـة على ثبوت المـدّ لكلّ من ظفر لا مجال للإشـكال فى ثبوت الإطلاق لها بالإضافة الى ما دون العشـرة فإذا قصّ أظفار إحـدى يديه و أربعة أظفار من رجليه- كلتيهما أو إحديهما- فالحكم فيه هى تسـعة أمداد من الطعام مع عدم التجانس بين الأظفار لكون جملـة منها من اليد و جملة أخرى من الرجل و من الواضح انّ مبنى الحكم و مسـتنده هى هذه الصـحيحة و عليه فاللازم الالتزام بثبوت الإطلاق للضابطة الكلية المسـتفادة منها و هى ثبوت المدّ لكل ظفر فيما دون العشرة و الحكم بأنه لا فرق فيما دونها بين ان يكون الجميع من اليد أو من الرجل أو من كلتيهما على سبيل الاختلاط و التركيب.

فإذا كان الإطلاق ثابتا للمغيّى فالظاهر ثبوته بالنسبة إلى الغاية و هى العشرة لأن الصحيحة مسوقة لبيان حكم كل من الصورتين و عليه فكما انه لا فرق فيما دون العشرة بين الفروض الثلاثة المذكورة كذلك لا فرق فى العشرة بين تلك الفروض و لا مجال للتفكيك بين العنوانين فإذا كانت العشرة مركبة من اليد و الرجل معا فاللازم الحكم بثبوت كفارة الدّم فيها.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۳۹

....

نعم هنا شيء ربما يمكن ان يوهم خلاف ذلك و هو ان التفريع المذكور بعده بقوله: فان قلم أصابع يديه ناظرا إلى الأظفار المتجانسة و هى أظفـار اليـدين و لكن من الظـاهر انّ التعرض لبعض الفروض فى مقـام التفريع لا- يوجب اختصاص الحكم به و لـذا يسـتفاد منه حكم أظفـار الرجلين أيضـا و لا- شاهـد على الاختصـاص بالفرضـين بل الظاهر شـمول الحكم للفرض الثالث و هى صورة الاختلاط و الشاهد على اسـتفادة حكم الرجلين أيضا السؤال الثانى لأبى بصـير المشـتمل على فرض الجمع بين أظفار اليدين و الرجلين معا فإنه لو

لم يكن حكم الرجلين مستفادا من الجواب عن السؤال الأوّل لكان الاولى بل المتعيّن السؤال عنه قبل السؤال عن الجمع بين أظفار اليدين و الرجلين معا و قد عرفت انّ النسخة الصحيحة الملاءمة مع كلمة «الفاء» و مع قوله: فقال هو اضافة كلمة «قلت» الظاهرة فى السؤال الثانى قبل قوله فان قلّم أظافير يديه و رجليه معا و على ما ذكرنا فالصحيحة تدلّ بالوضوح على انّ العشرة المركبة من اليد و الرجل كفارتها أيضا دم شاة.

ثم انّ المنسبق الى الذهن و المتفاهم العرفى من الصحيحة انّ ثبوت كفارة الدم فيما إذا بلغ عشرا انّما هو فيما إذا لم يتحقق التكفير عمّا دونه فلو فرض انه كفّر عقيب كلّ ظفر قصّه مدّا من الطعام فالظاهر انه لا يترتب على قص الظفر العاشر الذى هو ظفر واحد بعد الكفارات المتعددة لما دونه، إلّا المدّ و لا يثبت كفارة الدم بمجرد قصّ ظفر واحد مع هذه الصفة كما انه لو كفر عقيب التسعة عن الجميع تسعة أمداد فقصّ الظفر العاشر فلا يترتب عليه إلّا كفارة المدّ دون الدّم و هكذا فى الفروض المشابهة حتى فى مثل ما كفر عن ظفر واحد، فان ترتب كفارة الدم متوقف على العشرة بعده بحيث صار المجموع واحدا و عشرة و لا يكفى مجرّد تحقق العشرة فى المجموع و هذا لا فرق فيه

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۴۰

[مسألة ۴۲- الكفارة لقصّ جميع أظفار اليد شاة]

مسألة ۴۲- الكفارة لقصّ جميع أظفار اليد شاة، و لقصّ جميع أظفار الرجل شاة، نعم لو قصّهما فى مجلس واحد فللمجموع شاة إلّا مع تخلّل الكفارة بين قصّ الأوّل و الثانى فعليه شاتان، و لو قصّ جميع أظفار إحديهما و بعض الأخرى فللجميع شاة و للبعض لكلّ ظفر مدّ، و لو قصّ جميع إحديهما فى مجلس أو مجلسين و جميع الأخرى فى مجلس آخر أو مجلسين آخرين فعليه شاتان، و لو قصّ جميع أظفار يده فى مجالس عديدة فعليه شاة و كذا فى قصّ ظفر الرجل (۱).

بين القول بكون الموضوع لكفارة الدم هى العشرة المتجانسة كعشرة اليدين فقط أو الرجلين كذلك و بين القول بكون الموضوع أعمّ منها و من العشرة المركبة المختلطة.

نعم على الأوّل ربما يتحقق الاشكال من جهة انه لو كفّر عن ظفر واحد فالعشرة المتجانسة لا تتحقق- ح- إلّا على فرض كون الظفر المذكور من غير جنس البقية لعدم تحقق التجانس- ح- كما لو فرض انّه قصّ ظفرا واحدا من الرجل فكفّر ثم قصّ جميع أظفار اليد و إلّا فلو فرض كون الظفر الذى كفّر عنه من اليد ثم قصّ سائر أظفارها و ضم اليه واحدا من الرجل لا يترتب عليه كفارة الدم لعدم التجانس و من الواضح انه من المستبعد جدّا فيصير مثل ذلك قرينة أخرى على عدم اعتبار التجانس بوجه كما لا يخفى.

(۱) امّا ثبوت كفارة الشاة لقصّ جميع أظفار اليد أو جميع أظفار الرجل فقد مرّ البحث فيه فى المسألة السابقة و تقدم انّ ذلك انّما هو فيما إذا لم يكن القصّ المذكور مسبوقا بالتكفير عن بعض ما دون العشرة فضلا عن جميعه و إلّا لا يترتب كفارة الشاة إلّا إذا كان اللاحق على التكفير بالغا إلى العشرة مطلقا أو خصوص المتجانسة على اختلاف الرأيين.

و امّا قصّ جميع أظفار اليدين و الرجلين معا فهو مورد للسؤال الثانى فى صحيحة

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۴۱

....

أبى بصير المتقدمة و قد وقع التفصيل فى جوابه بين ما إذا كان ذلك فى مجلس واحد فعليه دم و بين ما إذا فعله متفرّقا فى مجلسين فعليه دمان، لكنه قد قيد فى المتن الصورة الأولى بما إذا لم يتحقق التكفير بين القصين و انه مع تخلله بينهما ففيه أيضا شاتان و هذا هو

الظاهر لما عرفت فى ذيل المسألة السابقة من ان المتفاهم العرفى من الصحيحة صورة عدم التخلل فكما انه فى أصل ثبوت الشاة فى العشرة يعتبر ذلك كذلك فى ثبوت شاة واحدة فى العشرين فى مجلس واحد فلا إشكال فى ذلك.

انّما الاشكال و المهم فى هذه المسألة فى ما لو قصّ جميع أظفار إحداهما و بعض الأخرى حيث انه فى المتن تبعا لصاحب الجواهر قدّس سرّه الحكم بثبوت شاة بالإضافة إلى عشرة اليد أو الرجل و بالإضافة إلى البعض الزائد لكلّ ظفر مد.

وجه الاشكال انّ ظاهر الصحيحة المفصلة بين العشرة و ما دونها بالحكم بثبوت كفارة الشاة فى الاولى و ثبوت المدّ لكل ظفر فى الثانية ان العشرة الملحوظة فيها هى العشرة فى مقابل النقيصة و ما دونها لا خصوص عنوان العشرة فى مقابل النقيصة و الزيادة معا و عليه فالعشرة فى المقام انّما هى كالعشرة المعتبرة فى قصد الإقامة فى باب السفر الموجبة للإتمام فى الصلاة و القاطعة لحكمه و تفريع قصّ أظفار اليدين عليه فى الرواية على كون المراد بالعشرة ذلك لما عرفت من انّ التفريع يشتمل على بعض فروض المسألة و الجواب عن السؤال الثانى فيها بما عرفت من التفصيل بين مجلس واحد و بين مجلسين بثبوت دم فى الأوّل و دمين فى الثانى يؤيد ما ذكرنا من انه مع بلوغ العشرة يرتفع كفارة المدّ و تتحول الى الدم و الشاة، غاية الأمر ثبوت واحدة فى بعض الموارد و اثنتين فى بعض الموارد الأخر.

و بالجملة فظاهر الصحيحة التى حكم فيها بثبوت المدّ لكل ظفر و جعلت الغاية

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۴۲

[مسألة ۴۳- لو كان أظفار يده أو رجله أقلّ من عشرة فقصّ الجميع]

مسألة ۴۳- لو كان أظفار يده أو رجله أقلّ من عشرة فقصّ الجميع فلكلّ واحد مدّ و الأحوط دم شاة، و لو كانت أكثر فقص الجميع فعليه شاة، و كذا لو قصّ جميع أظفاره

فيها هو بلوغ العشرة انّه مع البلوغ إليها ينقلب الحكم و يتحول من المدّ الى الدم و من الطعام إلى الشاة و هذا لا فرق فيه بين العشرة و ما زاد عليها نعم يعتبر فيه عدم تخلل التكفير فإذا كفر عن العشرة بشاة ثم قص البعض من الأخرى يجب عليه ان يكفر عن البعض لكلّ ظفر مدّ و امّا مع عدم التخلل فلا وجه لثبوت كفّارتين.

و يؤيد بل يدلّ على ما ذكرنا مضافا الى ظهور نفس الصحيحة فى ذلك، ظهور صحيحة زرارة المتقدمة الدالّة على اختصاص ثبوت الكفّارة بالمتعمد و عدم ثبوتها على الناسى و السّاهى و الجاهل حيث ان مدلولها انّ من قلّم أظافيره يجب عليه دم شاة.

و قد تقدم ان إطلاقها و ان كان يقيّد بما دون العشرة إلّا انه لا دليل على تقييدها فى العشرة فما زاد فمقتضاها ثبوت الدم فى كلتا الصورتين.

كما انه يدل على ما ذكرنا ان لازم ما فى المتن ان تكون الصورة المذكورة أشدّ من حيث الكفارة ممّا إذا قصّ جميع الأظفار من اليدين و الرجلين فى مجلس واحد حيث لا يكون فيه إلّا شاة واحدة و الصورة المذكورة يكون فيهما الشاة مضافة الى المدّ بالإضافة الى كل ظفر فهل يمكن استفادة ذلك من الصحيحة الواردة فى المسألة.

و يؤيده أيضا روايتا حريز المتقدمتان فانا و ان لم نقل بمفادهما من جهة جعل الملاك فى كفارة الدم هى الخمسة دون العشرة إلّا انّهما ظاهرتان فى انّ الملاك هى الخمسة أو العشرة أو ما كان فتدلان على ان البلوغ الى الحد المعتبر يكفى فى الانتقال و لا فرق بين نفس الحدّ و الزائد عليه و لعمرى ان ما ذكرنا بمكان من الوضوح.

ثم انه لا- يخفى ما فى المتن من تطويل العبارة فى ذيل المسألة من دون ان يكون له طائل و من الممكن افادة المطالب من دون التطويل المذكور فتدبّر جيّدا.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۴۳

الأصليّة على الأحوط، و لو قصّ بعض الأصليّة و بعض الزائدة فلكلّ من الأصلية مدّ و الأولى الأحوط تكفير مدّ لكل من الزائدة (۱).

---

(۱) يقع البحث فى هذه المسألة فى مقامين:

المقام الأوّل: فيما لو كان أظفار يده أو رجله أقل من العشرة و قد قصّ الجميع و قد حكم فيه فى المتن بثبوت المدّ لكل واحد و ان مقتضى الاحتياط الاستحبابى ثبوت دم شاة و فى الجواهر ثبوت الإشكال فى الناقصة من صدق اليدين، و من الأصل و النصّ على العشر فى الاخبار.

أقول العمدة فى المسألة صحيحة أبى بصير المتقدمة و فيها ظهوران متنافيان فى بادئ النظر بالإضافة الى هذا المقام الذى نبحث فيه أحدهما ظهور جعل الغاية بلوغ العشرة فى ان هذا العدد له مدخلية فى انتقال الكفارة من الطعام إلى الشاة و قد مرّ انّ ذكر هذا العدد انّما هو بالإضافة الى ما دون العشرة و ما نقص منه و عليه فمقتضاه فى مورد البحث ثبوت المدّ لكل واحد.

ثانيهما ظهور التفريع فى انّ ما يترتب عليه كفارة الدم و يوجب التحوّل و الانتقال قصّ جميع أظفار اليدين فيما لو قصّه و من الواضح تحقق هذا العنوان لو كان الأظفار أقلّ من العشرة لنقصان إصبع واحد- مثلا- أو نقصان محل الظفر، ضرورة انه لا شبهة فى انّه قصّ جميع أظفار يديه.

و عليه فاللازم ملاحظة انّ الظهور الأوّل هل يكون هو الأقوى فاللازم حمل مورد التفريع على ما إذا كان أظفار يديه عشرة أو ان الظهور الثانى هو الأقوى فتحمل العشرة على الغالب المتعارف من سلامة اليدين و الرجلين، و ما فى المتن يبتنى على الأوّل، و لكن الظاهر هو الثانى على ما هو مقتضى الفهم العرفى بعد ملاحظة كلا الأمرين و مقايسة كلا الظهورين.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۴۴

....

و يؤيد بل يدلّ على ما ذكرنا ان مقتضى صحيحة زرارة المتقدمة الواردة فيمن قلّم أظافيره المفصلة بين الناسى و الساهى و الجاهل و بين المتعمد، بأنّه لا شيء فى الأوّل و يثبت الدم فى الثانى، الإطلاق و قد قيد بصحيحة أبى بصير على ما تقدم فلو فرض الإجمال فى الصحيحة و عدم ثبوت ترجيح لأحد الظهورين على الآخر يصير المقيّد مجملا مردّدا بين الأقل و الأكثر لتردد العشرة المأخوذة فيها بين ان تكون لها موضوعية بحيث لا يكون أقلّ منها و لو فى محلّ البحث موجبا لثبوت كفارة الدم و بين ان لا تكون لها موضوعية فتشمل الأقل فى الناقصة و فى مثل ذلك لا بدّ من الاقتصار على الأقل من جهة التقييد و هو يقتضى ثبوت الدم فى المقام كما هو ظاهر.

ثم ان رعاية الاحتياط و لو كان استحبابيا تقتضى الجمع بين المدّ لكل ظفر و بين كفارة الدم لا خصوص الاقتصار على الثانى كما لا يخفى.

المقام الثانى: فيما لو كان أظفار يديه- مثلا- أكثر من عشرة و فيه فروض:

الفرض الأوّل ما لو قصّ الجميع و فيه دم شاة فقط لا أزيد امّا على ما اخترناه فلانّا و ان قلنا بثبوت المدّ لظفر الإصبع الزائد أيضا و لو كان معلوم الزيادة إلّا انه حيث كانت العشرة المأخوذة فى الصحيحة فى مقابل النقيصة دون الزيادة مضافا الى صدق عنوان القصّ بالإضافة الى جميع أظفار اليدين دون الجميع و الزيادة لكان اللازم هو الالتزام بدم الشاة فقط لا مع اضافة المد.

و امّا على ما اختاره الماتن قدّس سرّه من التفصيل فى الإصبع الزائد بين معلوم الزيادة فنفى البعد عن جواز قصّ ظفره و بين ما لم يكن معلوم الزيادة إلّا إجمالا فاحتاط بالاجتناب عن القصّ فلأنه فى الصورة الأولى تحقق قصّ عشرة أظفار متجانسة و ضم الزائد الذى لا

يكون قصه محرّما لا يوجب شيئا زائدا على الشاة بوجه و فى الصورة

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۴۵

....

الثانية التى يكون مقتضى الاحتياط الوجوبى الناشئ عن العلم الإجمالى بكون أحد الأصابع زائدا يكون قصّ الجميع موجبا لقص جميع ما هو من أظفار اليد التى هى عشرة فيترتب عليه كفارة الدم و لا يترتب على الزائد غير المعلوم شىء بعد فرض كونه زائدا و المفروض ثبوت التجانس المعتبر عند الماتن قدّس سرّه.

الفرض الثانى ما لو قصّ جميع أظفاره الأصليّة دون الزائد و مقتضى الفرض كون الأظفار الأصلية متميزة عن غيرها و قد احتاط وجوبا فى المتن بثبوت دم شاة فى مقابل احتمال ثبوت المدّ لكل ظفر.

و يرد عليه انه لا يجتمع مع مبنى المتن من عدم حرمة قص الظفر الزائد المتميز حيث انه نفى البعد عن جوازه فى أصل المسألة و ثبوت الموضوعية لعنوان العشرة كما دلّ عليه الحكم بثبوت المدّ دون الدم فيما لو كان أظفار يديه- مثلا- ناقصة على ما صرّح به فى أوّل هذه المسألة فإن مقتضى المبنيين الحكم بثبوت الشاة هنا بنحو الأقوى إذ لا مجال لاحتمال ثبوت المدّ مع قصّ جميع الأظفار الأصلية التى هى عبارة عن العشرة المتسانخة و عدم حرمة قصّ الظفر الزائد المتميز فإنه- ح- ليس بحرام حتى يترتب عليه الكفارة أو يؤثر فى تشديدها كما لا يخفى فاللازم الفتوى بذلك دون الاحتياط الوجوبى.

نعم بناء على ما اخترناه من حرمة قلم الظفر الزائد و لو كان متميزا كما مرّ فى صدر البحث عن هذا المحرّم الإحرامى و من عدم كون العشرة المذكورة فى صحيحة أبى بصير المتقدمة لها موضوعية بل الملاك هو ظهور التفريع الدال على ترتب دم الشاة على قلم جميع أظفار اليد، يمكن ان يقال بان ثبوت الشاة فى هذا الفرض انّما هو بنحو الاحتياط الوجوبى لعدم تحقق قلم جميع أظفار اليد بعد عدم قص الزائد و كون قصّه

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۴۶

[مسألة ۴۴- لو اضطرّ الى قلم أظفاره أو بعضها جاز]

مسألة ۴۴- لو اضطرّ الى قلم أظفاره أو بعضها جاز، و الأحوط الكفارة بنحو ما ذكر (۱).

داخلا فى دائرة الحرمة و أحوط من ذلك الجمع بين عشرة أمداد و بين دم الشاة.

الفرض الثالث: ما لو قصّ بعض الأظفار الأصلية و بعض الزائدة و مقتضى هذا الفرض أيضا تميز الأصليّة عن الزائدة و لا إشكال فى ثبوت المدّ بالنسبة الى كل ظفر من الأظفار الأصلية و امّا بالنسبة إلى الأظفار الزائدة فالحكم بثبوت الكفارة و عدمها يبتنى على القول بالحرمة و عدمه حيث ان مختار المتن العدم و ان مقتضى الاحتياط الاستحبابى الاجتناب فمقتضى الاحتياط الاستحبابى ثبوت الكفارة لكل منها مد.

لكن عرفت منّا انه لا فرق بين الأصلية و الزائدة و عليه فيترتب على الزائدة أيضا الكفارة و لا أقل من الاحتياط الوجوبى كما انه لو بلغ المجموع العشرة يترتب عليه كفارة الشاة كذلك فتدبّر.

(۱) لا إشكال فى ارتفاع الحرمة بسبب الاضطرار العرفى كما فى سائر موارد الاضطرار الرافع للحكم و يدلّ عليه و على ثبوت الكفارة فى خصوص المقام صحيحة معاوية بن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال سألته عن الرجل المحرم تطول أظفاره قال:

لا- يقصّ شيئا منها ان استطاع، فان كانت تؤذيه فليقصّها (فليقلّمها خ ل) و ليطعم مكان كلّ ظفر قبضة من طعام «۱». و ظاهرها ان

الكفارة الثابتة فى صورة الاضطرار قبضة من طعام و لا محيص عن الأخذ بها و تقييد صحيحة أبى بصير المتقدمة بسببها من دون فرق بين الأقل من العشرة و بين العشرة فما زاد، على ما هو مقتضى إطلاق الرواية و عليه فالظاهر ثبوت قبضة من الطعام مطلقا لا المدّ و لا دم الشاة فلا وجه للاحتياط الوجوبى المذكور فى المتن كما لا يخفى.

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السابع و السبعون، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۴۷

[الثانى و العشرون: قلع الضرس و لو لم يدم على الأحوط]

الثانى و العشرون: قلع الضرس و لو لم يدم على الأحوط، و فيه شاة على الأحوط (۲).

---

(۲) قلع الضرس ان كان مدميا و موجبا لخروج الدم فالحكم فيه ما مرّ فى مطلق الإدماء لأنه من مصاديقه كما ذكرنا سابقا و ان لم يكن موجبا للإدماء فقد وقع ثبوت الحرمة فيه محلّ خلاف فعن ابنى بابويه و الجنيد نفى البأس عن قلع الضرس و لم يوجبا شيئا لكن المحكى عن النهاية و المبسوط و الكافى و المهذب، ثبوت الشاة على من قلع ضرسه و ظاهرها عدم الفرق بين صورة الإدماء و غيرها و حكى عن الغنية ثبوت مدّ من الطعام و عن بعض طعام مسكين و لعلّ المراد واحد و لكن الجميع مشترك فى الحكم بالحرمة لما عرفت من ان ثبوت الكفارة تدلّ بالدلالة التزامية على ثبوت الحرمة بلحاظ الحكم الاوّلى كما مرّ مرارا نعم حكى عن بعض ثبوت الشاة فى خصوص صورة الإدماء.

هذا و امّا ما ورد فى المقام من الروايات فروايتان إحداهما واردة فى أصل الحكم و الثانية فى الكفارة:

امّا الأولى فحسنة الحسن الصيقل انه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم تؤذيه ضرسه أ يقلعه؟ فقال: نعم لا بأس به «۱». و قد ورد فى الحسن بن زياد الصيقل بعض المدائح و حكى عن المجلسى الأوّل انه يظهر من الصدوق ان كتابه معتمد عند الأصحاب و قال فى محكى المستدرك: أوضحنا وثاقته، و يجرى فى مفاد الرواية بالإضافة إلى مورد السؤال احتمالان:

الأوّل أن يكون السؤال عن صورة الإيذاء كاشفا عن مفروغيّة عدم جواز قلع الضرس فى صورة الاختيار و عدم الإيذاء و انّما كان مورد شكه صورة الإيذاء، و لذا سأل عنها و عليه فالجواب بقوله عليه السّلام «نعم لا بأس به»، لا يدلّ على أزيد من الحكم بالجواز

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الخامس و التسعون، ح ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۴۸

....

فى الصورة المذكورة و فيه التقرير بالإضافة الى ما هو المفروغ عنه عند السائل فيكون مفاد الرواية ثبوت الحرمة و مقتضى الإطلاق انه لا فرق بين صورتى الإدماء و عدمها.

الثانى أن يكون السؤال عن الصورة المذكورة بلحاظ كونها موردا لابتلائها من دون أن يكون عدم الجواز فى غيرها مفروغا عنه عند السائل و عليه فلا دلالة للرواية على الجواز فى صورة الاختيار نفيا و إثباتا هذا و الظاهر ان المتفاهم العرفى من الرواية هو الاحتمال الأوّل و يؤيده ما ورد فى الكفارة على تقدير تماميته سندا و دلالة.

و امّا الثانية فهى ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن محمّد بن عيسى عن عدّة من أصحابنا عن رجل من أهل

خراسان انّ مسألة وقعت فى الموسم لم يكن عند مواليه فيها شىء، محرم قلع ضرسه فكتب عليه السّلام يهريق دما «۱».

و الاشكال فيها من حيث السّند بالإرسال لكون الرجل الذى هو من أهل خراسان مجهولا مضافا الى الإضمار و ان كان السّياق يشهد بكون الكاتب هو الامام عليه السّلام خصوصا لو كان السلام عليه من كلام الراوى و ان كان قابلا للدفع لانحصار دليل القائلين بكفارة الشاة بهذه الرواية و هذا القول على تقدير ثبوت الشهرة على طبقه كما ربما يقال يكفى فى الانجبار إلّا أن يقال بعدم تحقق الشهرة الفتوائية و فتوى من عرفت لا تكون بحدّ يبلغ الشهرة إلّا أن فى دلالتها أيضا إشكال من جهة احتمال كون مورده خصوص صورة الإدماء كما هو الغالب و ان كان يدفعه الإطلاق خصوصا مع ما عرفت من عدم ثبوت الكفارة فى الإدماء و من جهة احتمال كون مورده خصوص صورة الجهل التى لا يكون فيها كفارة إلّا أن يقال بمنعه غاية الأمر ثبوت الإطلاق و يقيده ما يدلّ على نفى الكفارة على الجاهل، و قد انقدح مما ذكرنا ان ما فى المتن من الاحتياط الوجوبى

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب التاسع عشر، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۴۹

[الثالث و العشرون: قلع الشجر و الحشيش النابتين فى الحرم و قطعهما]

اشارة

الثالث و العشرون: قلع الشجر و الحشيش النابتين فى الحرم و قطعهما، و يستثنى منه موارد: الأوّل ما نبت فى داره و منزله بعد ما صارت داره و منزله فإن غرسه و أنبته بنفسه جاز قلعهما و قطعهما، و ان لم يغرس الشجر بنفسه فالأحوط الترك و ان كان الأقوى الجواز، و لا يترك الاحتياط فى الحشيش ان لم ينبته بنفسه. و لو اشترى دارا فيه شجر و حشيش فلا يجوز له قطعهما. الثانى شجر الفواكه و النخيل سواء أنبته اللّه تعالى أو الآدمى. الثالث الإذخر و هو حشيش (۱).

فى أصل الحكم و كذا فى الكفارة فى محلّه فتدبّر جيدا.

(۱) هذا الأمر كما وقع التصريح به فى بعض المسائل الآتية لا يكون من محرّمات الإحرام بل يكون من أحكام الحرم و يشترك فيه المحرم و المحلّ و الكلام فيه يقع فى مقامين:

المقام الأول: فى أصل ثبوت الحكم إجمالا قال فى الجواهر بعد نفى وجدان الخلاف فيه بل الإجماع بقسميه عليه بل فى المنتهى و عن التذكرة نسبته الى علماء الأمصار.

و الأصل فى المسألة الروايات المستفيضة الواردة فيها مثل:

صحيحة حريز عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: كل شىء ينبت فى الحرم فهو حرام على الناس أجمعين إلّا ما أنبتّه أنت و غرسته «۱».

و الحرمة فى الرواية و ان كانت متعلّقة بالشىء النابت فى الحرم إلّا أن الاستثناء قرينة على كون المراد من متعلق الحكم ما يكون مثل القلع و القطع و لا يشمل مثل مجرد النظر أو التصرفات غير المتنافية لبقاء النابت من دون حصول تغيّر فيه أصلا مع ان بعض الروايات الآتية مبيّنة لذلك.

و صحيحة أخرى لحريز عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: لما قدم رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله مكّة

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السادس و الثمانون، ح ۴.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج‌۴، ص: ۲۵۰

....

يوم افتتحها فتح باب الكعبة فأمر بصور فى الكعبة فطمست فأخذ بعضادتى الباب فقال لا إله إلّا اللّه وحده لا شريک له، صدق و عده، و نصر عبده، و هزم الأحزاب وحده ما ذا تقولون و ما ذا تظنون؟ قالوا نظنّ خيرا و نقول خيرا أخ كريم و ابن أخ كريم و قد قدرت قال فإنّى أقول كما قال أخى يوسف لا تثريب عليكم اليوم يغفر اللّه لكم و هو أرحم الراحمين، إلّا أنّ اللّه قد حرّم مكّة يوم خلق السماوات و الأرض فهى حرام بحرام اللّه الى يوم القيامة لا ينفر صيدها، و لا يعضد شجرها و لا يختلى خلاها و لا تحلّ لقطتها إلّا لمنشد فقال العبّاس: يا رسول اللّه إلّا الإذخر فإنّه للقبر و البيوت فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله إلّا الإذخر «۱».

و العضد فى قوله صلّى اللّه عليه و آله و لا يعضد .. بمعنى القطع و قد وقع الخلاف بين اللغويين فى معنى الخلاء بعد الاتفاق على كونه مقصورا فعن الجوهرى: الخلاء مقصورا الحشيش اليابس تقول خلّيت الخلاء و اختليته جزّزته و قطعته. و عن القاموس: الخلاء مقصورا الرطب من النبات أو كل بقلة قلعتها. و عن النهاية لابن الأثير الخلاء مقصورا النبات الرقيق ما دام رطبا. و عن مجمع البحرين: لا يجتز نبتها الرقيق ما دام رطبا و إذا يبس سمّى حشيشا.

و المراد من إنشاء اللقطة تعريفها و قد ذكر فى كتاب اللقطة ان للقطة الحرم بعض الأحكام الخاصة.

و قد مرّ فى باب الطيب انّ الإذخر من النباتات البريّة التى لها رائحة طيبة و مراد العباس من قوله فإنه للقبر و البيوت انه يحتاج إليه فى القبور لتسدّ به فرج اللحدّ المتخلّلة

(۱) أوردها بأجمعها فى الكافى و لكن أورد صاحب الوسائل ذيله من قوله صلّى اللّه عليه و آله إلّا أن .. إلخ فى الباب ۸۸ من أبواب التروک، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج‌۴، ص: ۲۵۱

....

بين اللبنّات و يحتاج إليه فى سقوف البيت يجعل فوق الخشب كما ذكره العلّامة المجلسى قدّس سرّه فى الميراث.

هذا و لكن الرواية موردها مكّة و مورد الفتاوى و النصوص الأخر هو الحرم و قد وقع التصريح فى بعضها بأنه بريد فى بريد.

و رواية محمد بن مسلم التى رواها الصدوق بإسناده عنه عن أحدهما عليهما السّلام قال قلت: المحرم ينزع الحشيش من غير الحرم؟ قال: نعم، قلت فمن الحرم؟ قال: لا «۱». لكن تقدم مرارا ان اسناد الصدوق الى محمد بن مسلم لا يكون صحيحا.

و صحيحة معاوية بن عمّار قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام من شجرة أصلها فى الحرم و فرعها فى الحلّ فقال حرم فرعها لمكان أصلها قال: قلت: فإنّ أصلها فى الحلّ و فرعها فى الحرم فقال: حرم أصلها لمكان فرعها «۲». و هذه الرواية تدلّ على ان الحرمة المرتبطة بالشجر لا تختص بالقلع الذى معناه القطع من الأصل الواقع فى الأرض و كذا لا تختص بما يشمل خصوصا القطع الذى مرجعه الى حفظ الأصل و قطع الشجر و إزالة ارتباطه به بل تشمل الفروع من الأغصان بل و الأوراق و الثمر أيضا كما لا يخفى.

و غير ذلک من الروايات المتعددة الواردة فى هذا المجال.

هذا و قد حكى عن العلّامة فى المنتهى انه لا بأس بقلع اليابس من الشجر و الحشيش لأنه ميّت فلم تبق له حرمة لكن عن التذكرة عدم جواز قلع اليابس و انه ان قلعه فعليه الضمان لأنه لو لم يقلع لنبت ثانيا و ظاهره الفرق بين القلع و القطع و لكن الظاهر بمقتضى إطلاق الروايات انه لا فرق بين الرطب و اليابس و لا فرق بين القلع و القطع بل

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الخامس و الثمانون، ح ۲.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب التسعون، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۵۲

....

لا يجوز قطع الغصن اليابس و الحشيش كـذلك و ان فسر الخلاء بالرطب فى بعض الكلمات المتقدمة لكنّه لا دلالة للرواية على نفى حرمة غيره فالظاهر هو العموم.

المقام الثانى: فيما استثنى من الحكم بعدم جواز القلع و القطع و هى موارد:

المورد الأوّل: ما أنبته أو غرسه فى داره أو منزله و الكلام فيه يقع من جهتين:

الجهـة الاولى: فى أصل ثبوت هـذا الاسـتثناء فى الجملـة يسـتفاد من صاحب الرياض على ما مرّ فى الجواهر الترديد فيه و ان الاسـتثناء يبتنى على انجبار الخبرين الواردين فيه بفتوى الجماعة قال: و إلّا يشكل هذا الاستثناء.

مع انّ الظاهر انه لا مجال للمناقشـة فى أصل الاسـتثناء بعد دلالة صـحيحة حريز المتقدمة فى المقام الأوّل «۱» على ان مـا أنبته بنفسه أو غرسه خارج عن دائرة الحرمة و لا تأمّل فيها من حيث السند و من جهة الدلالة و عليه فالاستثناء لا يبتنى على ما أفاده صاحب الرياض.

و الغالب على الظنّ انّ الرياض اعتمد على نقل الوسائل الخالى عن كلمة «إلّا» الدالة على الاسـتثناء مع ان الرواية فى التهذيب الذى هو مصـدرها مشـتمل عليها و بدونها تكون العبارة غير صـحيحة نعم هذه الرواية فى نقل الكلينى «۲». لا تكون مشـتملة على شيء من اداة الاستثناء و ذكر المستثنى أصلا و يمكن ان يكون هذا النقل مستند الرياض و الكلينى و ان كان أضبط من الشيخ لكن فى الدوران بين النقيصـة و بين الزيادة تكون أصالة عدم الزيادة مقدمة و يؤيده ان نقل الصدوق أيضا موافق لنقل الشـيخ كما فى الوسائل و كيف كان لا شبهة فى أصل الاستثناء فى الجملة.

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السادس و الثمانون، ح ۴.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السادس و الثمانون، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۵۳

....

الجهة الثانية: فى محدودة المستثنى فى هذا المورد فنقول:

انّ المحقق فى الشـرائع جعل عنوان المسـتثنى قوله: إلّا ان ينبت فى ملكه، و الظاهر انّ مراده اسـتثناء ما إذا كان الشجر أو الحشيش نابتا فى الأرض التى هى ملكه و ظاهره كونه مالكا لعينها فلا يشـمل المسـتأجر الـذى لا يكون مالكا إلّا للمنفعـة و كـذا الأرض المباحـة أو المغصوبـة بطريق أولى، و احتمـال كون مراد المحقق من العبارة المـذكورة جعل «ملكه» فيها مصـدرا على معنى كون النبات فى ملكه فى مقابل المغصوب و نحوه فى غاية البعد و لا مجال لحملها عليه.

و امّا المتن فقـد وقع فيه التفصـيل بين ما نبت فى داره و منزله بعد ما صارت داره و منزله فإن غرسه و أنبته بنفسه جاز قلعهما و قطعهما و بين ما لو اشترى دارا فيه شـجر و حشـيش فلا يجوز له قطعهما- و بطريق أولى قلعهما- و فى الصورة الأولى فيما إذا لم يغرس الشجر بنفسه و لم ينبت الحشـيش كذلك جعل مقتضى الاحتياط الاستحبابى فى الأول الترك و مقتضى الاحتياط الوجوبى فى الثانى الترك

و اللازم ملاحظة النصوص الواردة فى هذا المجال فنقول:

عمدتها صحيحة حريز المتقدمة و ظاهره ان عنوان المستثنى كون الإنبات أو الغرس مستندا اليه من دون فرق بين ما إذا كان بالمباشرة أو بالتسبيب و كذا من دون فرق بين ان يكون النبات أو الشجر ملكا له أو مباحا أو مغصوبا و كذا من دون فرق بين ما إذا كان المحلّ الذى ينبته فيه أو يغرسه ملكا له أو مباحا أو مغصوبا فإنه فى جميع هذه الموارد يصحّ الإسناد إليه حقيقة.

و منها روايـة حمّاد بن عثمان التى رواها الشيخ بإسناده عن سعد بن عبد اللّه عن محمّد بن الحسين بن أبى الخطّاب عن محمد بن يحيى عنه قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۵۴

....

عن الرجل يقلع الشجرة من مضربه أو داره فى الحرم فقال ان كانت الشجرة لم تزل قبل ان يبنى الدار أو يتخذ المضرب فليس له ان يقلعها، و ان كانت طريّة عليه فله قلعها «۱».

و الرواية ضعيفة بمحمد بن يحيى لأن الظاهر ان المراد به هو محمد بن يحيى الصيرفى الذى وقع التصريح به فى سند الرواية الآتية و هو مجهول و امّا من حيث الدلالة فموردها قلع الشجرة و لا تعرض فيه للحشيش و لكنها عامة من جهة عدم الاختصاص بالدار و المنزل للتصريح بالمضرب الذى معناه هو محلّ ضرب الخيمة و الفسطاط كما انّها عامة من جهة جعل المناط فى جواز القلع كون الشجرة طارئة على بناء الدار- مثلا- من دون فرق بين ان يكون غرسها مستندا اليه و بين غيره.

و منها رواية أخرى لحمّاد بن عثمان التى رواها الشيخ أيضا بإسناده عن سعد بن عبد اللّه عن محمد بن الحسين عن أيوب بن نوح عن محمد بن يحيى الصيرفى عنه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى الشجرة يقلعها الرجل من منزله فى الحرم فقال: ان بنى المنزل و الشجرة فيه فليس له ان يقلعها، و ان كانت نبتت فى منزله و هو له فليقلعها «۲». و ليس فيها تعرض لغير المنزل كما ان ذيلها ظاهر فى ان اضافة المنزل إليه إضافة ملكيته الظاهرة فى ملكية العين كما ان المراد من قوله عليه السّلام: و ان كانت نبتت ليس هو النبات بنفسها حتى يخرج ما إذا كان إنباتها مستندا الى مالك الدار بل المراد هو لحوق نباتها على بناء الدار و طروه عليه فى مقابل السبق.

هذا و العجب من صاحب الوسائل حيث جعلهما روايتين تبعا للشيخ فى التهذيب مع انه من الواضح وحدة الرواية خصوصا بعد كون الراوى عن حمّاد فى كلتيهما هو

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السابع و الثمانون، ح ۲.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السابع و الثمانون، ح ۳.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۵۵

....

محمد بن يحيى الصيرفى و أعجب من ذلك انه أورد صاحب الوسائل فى نفس هذا الباب رواية ثالثة لحمّاد بن عثمان قد رواها الكلينى عن الحسين بن محمّد عن معلى بن محمّد عن الحسن بن على الوشاء عنه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام انّ الشجرة يقلعها الرجل من منزله فى الحرم قال: ان بنى المنزل و الشجرة فيه فليس له ان يقلعها، و ان كانت نبتت فى منزله و هو له فليقلعها «۱». مع وضوح انّها أيضا لا تكون رواية أخرى بل هى بعينها رواية حمّاد غاية الأمر ان الكلينى قد رواها بإسناده عنه و سنده أيضا ضعيف.

نعم هنا رواية موثقة لإسحاق بن يزيد انه سأل أبا جعفر عليه السّلام عن الرجل يدخل مكّة فيقطع من شجرها، قال: اقطع ما كان داخلا

عليك و لا تقطع ما لم يدخل منزلك عليك «۲». و قد رواها الصدوق بإسناده عنه و فى سنده على بن الحسين السعدآبادى و هو موثق بالتوثيق العام لوروده فى اسناد كتاب كامل الزيارات و هو حجّة ما لم يعارضه قدح خاص و الفقرة الاولى و ان كانت خالية عن ذكر المنزل إلّا ان التعرض له فى الذيل قرينة على كون المراد من الصدر أيضا ذلك و ان كان يحتمل ان يكون ذكر المنزل باعتبار كونه ملكا له نوعا من دون ان يكون له خصوصية.

و كيف كان فهذه الروايات الأخيرة واردة فى الشجرة و ليس فى شيء منها التعرض للحشيش بخلاف صحيحة حريز الواردة فى مورد كل ما ينبت فى الحرم الشامل لكليهما و الظاهر ان منشأ التفصيل المذكور فى المتن بينهما هى هذه الجهة مع ان الظاهر عدم خصوصية بنظر العرف للشجرة المذكورة فى هذه الروايات و شمول حكمها للحشيش أيضا و عليه فلا مجال للاحتياط الوجوبى بالإضافة إليه.

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السابع و الثمانون، ح ۸.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب السابع و الثمانون، ح ۶.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۵۶

....

و امّا العنوان المستثنى فالظاهر انّ مقتضى الجمع بين صحيحة حريز و بين سائر الروايات الواردة فى هذا المقام التى لا يبعد دعوى انجبارها باستناد المشهور إليها و لذا نفى صاحب الجواهر قدّس سرّه وجدان خلاف محقق بالإضافة إلى الدار أو المنزل و يبعد كون مستندهم خصوص الموثقة بعد عدم ذكر «المنزل» فى الفقرة الأولى خصوصا بعد ما عرفت من الاحتمال المتقدم فى ذكر المنزل فى الفقرة الثانية و دعوى ان ذكر عنوان «المنزل» فى غير الموثقة من سائر الروايات قد وقع فى مورد السؤال و هو لا- يدلّ على ثبوت مدخليّة له، مدفوعة بأن التعرض فى كلام السائل و ان كان لا دلالة له على ذلك إلّا أن توصيف المنزل فى بعضها بقوله عليه السّلام: و هو يدلّ على ثبوت خصوصية من هذه الجهة.

و كيف كان فالظاهر ان مقتضى الجمع هو الالتزام بان العنوان المستثنى هو أحد أمرين على سبيل منع الخلوّ امّا ان يكون انبات الشجر أو الحشيش مستندا اليه و مضافا بنفسه لا فى مقابل التسبيب بل فى مقابل ما إذا أنبته الغير أو نبت بنفسه من دون فرق بين ان يكون فى ملكه فضلا عن منزله و داره و بين ان يكون فى ملك الغير أو فى أرض مباحة، و امّا ان يكون الشجر و الحشيش نابتا فى ملكه بعد ما صار ملكه من دون فرق بين المنزل و الدار و بين مثل المزرعة سواء كان نباتهما بإنباته أو بنفسهما كما لا يخفى.

المورد الثانى: شجر الفواكه و النخيل سواء أنبته اللّه أو الآدمى و قد نفى وجدان الخلاف فيه فى الجواهر ثم قال: بل نسبه غير واحد الى قطع الأصحاب كما عن ظاهر المنتهى الاتفاق عليه.

و الأصل فى ذلك روايتان:

إحداهما ما رواه الشيخ بسند فيه الطاطرى- الذى هو واقفى و لكنّه ثقة كما ذكرنا

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۵۷

....

سابقا عن سليمان بن خالد، و الصدوق بسند صحيح عنه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى حديث قال: لا ينزع من شجر مكّة شيء إلّا النخل و شجر الفاكهة «۱».

ثانیتهما مرسلة عبد الکریم عمّن ذکره عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: لا ینزع من شجر مکّة إلّا النخل و شجر الفاکهة «۲». و قد استدلوا بهاتین الروایتین علی جواز قلع شجرة النخل و الفاکهة فضلا عن القطع و عن قطع بعض أغصانه و أوراقه و فاکهته و قد صرّح المحقق بجواز القلع مع انه من المستبعد جدّا أن یکون اشتمال الشجرتین علی الفاکهة و النخل موجبا لجواز قلعهما فی مقابل الشجرة التی لا یترتب علیها أثر إلّا مجرد الخضرویة و الاشتمال علی الظلّ الموجودین فی شجرة الفاکهة مع إضافة الفاکهة و یغلب علی الظن بمقتضی التأمّل فی الروایتین المشتملتین علی ذکر عنوان «النزع» مع ضمّ کلمة «من» ان المراد جواز النزع من الشجرتین الراجع الی جواز نزع ثمرتهما لکونهما موضوعتین لذلک و لازمة جواز نزع الأغصان الزائدة المانعة عن الاثمار أو کماله و بالجملة لا دلالة فی شیء من الروایتین علی جواز قلع الشجرة المثمرة أو قطعها علی ما هو ظاهر المتن تبعا للمشهور و الأحکام المرتبطة بمسائل الحرم و المناسک و ان کانت تعبدیة محضة إلّا ان الالتزام بها انّما هو فی صورة قیام الدلیل علیها و مع عدمه لا مجال للزوم التعبّد بها بوجه.

المورد الثالث الإذخر الذی هو نبات بریّ له رائحة طیبة و یدلّ علی استثنائه صحیحة حریز المفصّلة المتقدمة فی أوّل هذا الأمر «۳». الدالة علی انّ العبّاس عمّ

---

(۱) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب السابع و الثمانون، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب السابع و الثمانون، ح ۹.

(۳) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الثامن و الثمانون، ح ۱.

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۲۵۸

[مسألة ۴۵- لو قطع الشجرة التی لا یجوز قطعها فان کانت کبیرة فعلیه بقرة]

مسألة ۴۵- لو قطع الشجرة التی لا یجوز قطعها فان کانت کبیرة فعلیه بقرة، و ان کانت صغیرة فعلیه شاة علی الأحوط (۱).

[مسألة ۴۶- لو قطع بعض الشجر فالأقوی لزوم الکفارة بقیمته]

مسألة ۴۶- لو قطع بعض الشجر فالأقوی لزوم الکفارة بقیمته و لیس فی الحشیش کفارة إلّا الاستغفار.

النبی صلّی اللّه علیه و آله قد طلب منه استثناء الإذخر منه صلّی اللّه علیه و آله یوم فتح مکة بعد قوله صلّی اللّه علیه و آله و لا یعضد شجرها و لا یختلی خلاها مستندا إلی أنه للقبر و البیوت فقبل منه النبی صلّی اللّه علیه و آله و استثنی الإذخر.

و روایة زرارة قال سمعت أبا جعفر علیه السّلام یقول حرّم اللّه حرمه بریدا فی برید ان یختلی خلاه أو یعضد شجره إلّا الإذخر أو یصاد طیره. الحدیث «۱».

(۱) المشهور کما حکی عن غیر واحد بل عن الخلاف الإجماع علیه ان قلع شجرة الحرم ان کانت کبیرة فیه بقرة و لو کان القالع محلّا و فی الصغیرة شاة و فی أبعاضها القیمة.

لکن عن ابن إدریس انه لا کفارة فی هذا المورد مطلقا، و عن القاضی ثبوت البقرة مطلقا، و عن ابن الجنید الإسکافی ثبوت القیمة مطلقا و اختاره العلّامة فی محکیّ المختلف و من المعاصرین بعض الاعلام قدّس سرّهم و عن الحلبیین فی قطع الأبعاض ما یتیسر من الصدقة.

و الروایات الواردة فی هذا المقام لا تتجاوز عن ثلاث:

إحداها ما أورده الصدوق بإسناده عن منصور بن حازم انه سأل أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الأراک یکون فی الحرم فأقطعه؟ قال

عليك فدائه «۲». و الاستدلال بها للمشهور مبنى على

---

(۱) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب السابع و الثمانون، ح ۴.

(۲) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الثامن عشر، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۵۹

....

كون المراد من الأراك هى الشجرة الصغيرة لأنه هى الشجرة التى يؤخذ منها السواك و هى صغيرة. و من الفداء هو الشاة.

لكنه قد استشكل فى الرواية من جهة السند و الدلالة معا امّا من جهة السنّة فلأنّ فى طريق الصدوق الى منصور بن حازم محمد بن على ماجيلويه و قد وثّقه العلّامة فى الخلاصة و لا عبرة بتوثيقه فيها و مجرّد الشيخوخة لا يوجب الوثاقة.

و امّا من جهة الدلالة فلأنه لا دليل على كون المراد بالفداء هى الشاة بل الظاهر من الفداء هو البدل كما هو الشائع فى الاستعمالات الواردة فى الآيات و الروايات و مرجعه الى المثل فى المثليات و القيمة فى القيميات فالمراد من الفداء فى الرواية هو ثمن الشجر و قيمته.

و الجواب عن الأوّل مضافا الى ان ضعف السند غير قادح فى مثل المقام مما كانت الرواية الضعيفة موردا لاستناد المشهور إليها و الى ما ذكره المستشكل فى ذيل كلامه من انه قد يكون للصدوق طريقان الى كتب الأصحاب و الرواة و مع ذلك لا يذكر فى مشيخة الفقيه إلّا الطريق الذى يكون ضعيفا و لا يذكر الطريق الآخر لكن الشيخ قدّس سرّه فى الفهرست أو فى مشيخة التهذيب يتعرض لذلك الطريق الذى لا يكون ضعيفا و المقام من هذا القبيل.

انّ عدم العبرة بتوثيق العلّامة فى الخلاصة لا وجه له بعد وضوح ثبوت المستند له فى التوثيق و لا يكون مجرّد الفصل الزمانى الكثير بينه و بين الرواة مانعا عن اعتبار توثيقه ضرورة ان هذا الفصل موجود فى النجاشى و الكشى بالإضافة إلى أصحاب الباقر أو الصادق عليهما السّلام.

و عن الثانى ان الفداء و ان كانت لغة بالمعنى المذكور إلّا ان الظاهر كون المراد بها

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۶۰

....

فى باب كفارات الحج هى الشاة دون البدل يعنى المثل أو القيمة و يؤيده مضافا الى فهم المشهور منه ذلك مع كون أكثرهم من أجلّة علماء الأدبيّة و المطّلعين على اللغة العربية انه لو كان المراد منه القيمة لما كان وجه للعدول عن التعبير عنها به خصوصا مع ملاحظة التصريح بالثمن فى الرواية الآتية الواردة فى قطع الأبعاض و الظاهر ان كلمة الفداء فى باب كفارات الحج انما هى كإطلاق كلمة «الدم» المنصرف الى خصوص دم الشاة كما مرّ مرارا و عليه فالاستناد إلى الرواية لما ذهب اليه المشهور بالإضافة إلى الشجرة الصغيرة تامّ لا مناقشة فيه.

ثانيتهما رواية سليمان بن خالد التى قد عرفت أنّها موثقة على نقل الشيخ و صحيحة على نقل الصدوق عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال سألته عن الرجل يقطع من الأراك بمكّة قال عليه ثمنه يتصدّق به و لا ينزع من شجر مكّة شيئا إلّا النخل و شجر الفواكه «۱». و ظاهرها ثبوت الثمن على بعض الشجر المقطوع من الأراك من أغصانه و فروعه لظهور الفرق بين قطع الأراك الظاهر فى قطع الجميع كما هو مورد السؤال فى الرواية المتقدمة حيث وقع التعبير فيه بقوله: فاقطعه و بين القطع من الأراك كما هو مورد السؤال فى هذه

الرواية فإن ظاهره قطع بعضه من أغصانه و فروعه و عليه فدلالة الرواية على ثبوت كفارة القيمة فى قطع أبعاض الشجرة ظاهرة و دعوى انّها تدلّ بالأولوية على ثبوت الكفارة فى القلع يدفعها انه ان كان المراد الأولوية بالنسبة إلى أصل الكفارة فهو واضح و لكنه لا يستلزم كون الكفارة الثابتة فيه هو الثمن و القيمة أيضا و من الممكن ان تكون كفارته الشاة كما فى الرواية السابقة و ان كان المراد الأولوية بالنسبة إلى خصوص كفارة الثمن فهو ممنوع جدّا و كيف كان فدلالة الرواية على بعض مدّعى المشهور لا مجال للارتياب فيها

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الثامن عشر، ح ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۶۱

....

بوجه.

ثالثتهما ما رواه الشيخ بإسناده عن موسى بن القاسم قال روى أصحابنا عن أحدهما عليهما السّلام انه قال إذا كان فى دار الرجل شجرة من شجر الحرم لم تنزع، فإن أراد نزعها كفّر بذبح بقرة يتصدّق بلحمها على المساكين «۱». هذا و فى محكى التهذيب الذى هو مصدر الرواية و كل من حكى عنه ذكر فإن أراد نزعها نزعها و كفّر ..

هذا و قد استشكل بعض الاعلام قدّس سرّهم سندا و دلالة فى هذه الرواية التى وقع فيها التعرض للبقرة فقط و لا يكون فى هذا المجال رواية دالة على ثبوت كفارة البقرة غير هذه الرواية.

امّا من جهة السند فقال: «انّ المراد بأحدهما كما هو الشائع فى كثير من الروايات هو الباقر و الصادق عليهما السّلام و موسى بن القاسم من أصحاب الرضا و الجواد عليهما السّلام و له روايات عنهما و له رواية من بعض أصحاب الصادق عليه السّلام كعبد اللّه بن بكير، و من كان من أصحاب الجواد و الرضا عليهما السّلام كيف يمكن له الرواية من أصحاب الباقر عليه السّلام و لا نحتمل انّه يروى مباشرة و مشافهة من أصحاب الباقر عليه السّلام خصوصا عن جماعة منهم لبعد الزمان فمن المطمئن به انه روى و سمع ممّن روى له رواية الأصحاب عن أحدهما عليهما السّلام و يؤيد ما ذكرناه انه لو كان ما رواه رواية عنهم لقال موسى بن القاسم عن أصحابنا عن أحدهما عليهما السّلام فالتعبير بقال روى أصحابنا ظاهرى الإرسال».

و الجواب عنه- مضافا الى انّ غاية ما أفاده ثبوت الضعف فى السند بسبب الإرسال و هو لا يقدح بناء على ما اخترناه من ان استناد المشهور إلى رواية و الفتوى على طبقها يجبر ضعف السند و تصير الرواية سبب الاستناد حجة معتبرة- انه قد ذكرنا مرارا ان

---

(۱) الوسائل، أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب الثامن عشر، ح ۳.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۶۲

....

مرسلات مثل الصدوق تكون على قسمين فان التعبير الواقع قد يكون بصورة الإسناد إلى الرواية مثل قوله: روى و قد يكون بصورة الإسناد إلى شخص الامام عليه السّلام من دون واسطة و ذكرنا ان القسم الثانى معتبر مع وصف الإرسال لأنّ مرجعه الى توثيق الوسائط بنحو لا يحتمل الكذب فى روايتهم أصلا و لذا يسند الى نفس الامام عليه السّلام بقوله: و قال الصادق عليه السّلام مثلا.

و الظاهر ان المقام من هذا القبيل فان قول موسى بن القاسم: روى أصحابنا ظاهر فى ثبوت الرواية قطعا و ان الواسطة لم يكن يجرى فيه احتمال الكذب بوجه و لذا لم يتعرض له و لو بنحو الإجمال و الإبهام و بدونه يكون عدم التعرض للواسطة إغراء بالجهل غير

الملائم لشأن الثقة و من الظاهر ان التعبير بأصحابنا بصورة الجمع انّما هو نظير «عدّة من أصحابنا» أو «غير واحد من أصحابنا من التعابير غير الملاءمة مع كون الجميع ضعافا فالإنصاف انه لا مجال للمناقشة فى الرواية من حيث السّند.

و امّا من جهة الدلالة فأورد عليه أوّلا بأن مدلولها لزوم ذبح البقرة لمطلق الشجرة صغيرة كانت أو كبيرة و هذا ممّا لم يفت به أحد فظاهر الرواية معرض عنها.

و ثانيا انّها تدلّ على وجوب الكفارة قبل القطع يعنى إذا أراد قلع الشجرة كفّر أولا بذبح بقرة ثم يقلعها فالقلع يكون جائزا بعد التكفير مع انه غير جائز قطعا هذا بناء على نسخة الوسائل و امّا بناء على نسخة التهذيب فلا يرد هذا الاشكال بل يرد اشكال آخر و هو انّها تدلّ على جواز القلع فى نفسه و لكن مع التكفير فلا يكون القلع محرّما و هذا مقطوع البطلان. و الجواب عن الإيراد الأوّل ظاهر فإنّ الإطلاق انما يكون مقيّدا بسبب الروايتين المتقدمتين سيّما رواية منصور بن حازم الواردة فى قطع شجر الأراك سواء قلنا بانّ المراد بالفداء فيها هو الشاة كما اخترناه أو القيمة كما هو مختاره قدّس سرّه فإنّه على أىّ

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۶۳

....

تقدير يكون مقيّدا لإطلاق هذه الرواية فلا مجال لدعوى كونها معرضا عنها كما لا يخفى.

و عن الإيراد الثانى بناء على نقل التهذيب الذى هو مصدر الرواية انّه مع دلالة صدر الرواية و ظهورها فى عدم جواز نزع شجر من شجر الحرم و من الواضح انّ المراد من النزع المحرم هو النزع عن ارادة و قصد ضرورة أنّ النزع غير الاختيارى لا يكون محرّما قطعا كيف يمكن ان يكون مفاد الذيل هو الحكم بالجواز مع ارادة النزع و لكن يجب ان يكفّر بعده بل كيف يجتمع الحكم بالجواز مع ثبوت الكفارة و قد مرّ مرارا ان الجواز الذى يجتمع مع الكفارة هو الجواز بحسب الحكم الثانوى كالتظليل الاضطرارى أو لبس المخيط كذلك و امّا الجواز بحسب الحكم الأولى فلا يلتئم مع الكفارة بوجه و لذا استفدنا أصل حرمة جملة من محرمات الإحرام من طريق الحكم بثبوت الكفارة فيه كما تقدم.

و عليه فالمراد من التفريع انّه ان أراد النزع و مخالفة الحكم التحريمى لا بدّ و ان يتوجّه الى ان النزع لا يكون مجرد معصية و مخالفة للحكم التحريمى بل يترتب عليه كفارة مهمة و هى ذبح بقرة يتصدّق بلحمها على المساكين و عليه فالمراد من قوله: نزعها، ليس الحكم بجواز النزع بل هو بيان للسبب الموجب للكفارة و مثل هذا التعبير شائع فى الاستعمالات العرفية فإنه ربما ينهى الوالدة ولده عن شىء و يقول بعده مخاطبا له ان خالفت ما نهيتك عنه فخالف و لكن انتظر للعقوبة المترتبة على مخالفتك و من المعلوم انّ مرجع ذلك ليس الى جواز المخالفة بل كان ذكرها تمهيدا لبيان ما يترتب عليها من التبعات فالإنصاف انه لا مجال للمناقشة فى الرواية من حيث الدلالة أيضا و عليه فينقدح تمامية التفصيل الذى أفتى به المشهور.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۶۴

[مسألة ۴۷- لو مشى على النحو المتعارف و قطع حشيشا فلا بأس به]

مسألة ۴۷- لو مشى على النحو المتعارف و قطع حشيشا فلا بأس به، كما جاز تعليف ناقته به، لكن لا يقطع هولها (۱).

بقى الكلام فى الحشيش و فى المتن تبعا لهم انه لا كفارة فيه سوى الاستغفار و ذلك لأن الروايات الواردة فى الكفارة كلّها واردة فى الشجرة و ليس فى شىء منها التعرض للحشيش خصوصا أو عموما و دعوى انّه لم لا يجرى هنا إلغاء الخصوصية عن عنوان الشجر مع إلغائها عن عنوانه فى أصل الحكم بالحرمة فى أصل هذا الأمر مدفوعة بأنه لو كانت الكفارة فى الشجر شيئا واحدا من دون فرق بين

الكبير و الصغير و كذا بين الأصل و الغصون و الفروع لكان لإلغاء الخصوصية مجال و امّا مع التفصيل الذى عرفت فمن المعلوم ان مورده خصوص الشجرة و لا يجرى فى الحشيش أصلا فتدبّر جيدا.

(۱) امّا جواز المشى على النحو المتعارف و لو استلزم قطع الحشيش فيدلّ عليه السيرة المستمرة القطعية المتصلة بزمن المعصوم عليه السّلام مضافا الى ان المشى بنحو لا يستلزم ذلك يكون حرجا و مشقة لا تتحمل عادة نعم لا بدّ و ان يكون على النحو المتعارف لأنه القدر المتيقن من السيرة المذكورة.

كما انه لا بأس ان يترك المحرم فضلا عن غيره أبله ترعى فى الحشيش لوجود السيرة القطعية عليه أيضا مضافا الى صحيحة حريز بن عبد اللّه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: تخلّى عن البعير فى الحرم يأكل ما شاء «۱».

إنّما الإشكال فى جواز قطع العلوفة للناقة ظاهر الجواهر ان مقتضى إطلاق النص و الفتوى و معقد الإجماع عدم الجواز بل ذكر ان الرواية الدالة بظاهرها على الجواز يكون معرضا عنها لدى الأصحاب و لذا صار الشيخ فى التهذيب بصدد تأويله نظرا الى انّ التأويل خير من الطرح نعم حكى عن الإسكافى انه قال: لا اختار الرّعى لأن البعير

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب التاسع و الثمانون، ح ۱.

....

ربما جذب النبت من أصله فأمّا ما حصده الإنسان منه و بقى أصله فى الأرض فلا بأس.

و الرواية هى صحيحة محمد بن حمران قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن النبت الذى فى أرض الحرم أ ينزع؟ فقال امّا شىء تأكله الإبل فليس به بأس ان تنزعه «۱». قال فى التهذيب: قوله: ليس به الى آخره يعنى الإبل فإنّه يخلّى عنها ترعى كيف شاءت.

لكن قال فى المدارك لو قيل بجواز نزع الحشيش للإبل لم يكن بعيدا للأصل و للصحيحة المزبورة لكن قال ان الراوى جميل و محمد بن حمران قالا سألنا أبا عبد اللّه عليه السّلام .. مع ان جميلا و عبد الرحمن بن أبى نجران قد رويا عن محمد بن حمران و كيف كان لا شبهة فى انّ إرجاع الضمير فى قوله ليس به .. الى الإبل خلاف الظاهر خصوصا مع كون الفعلين بصورة التأنيث. لكن هنا رواية أخرى رواها عبد اللّه بن سنان قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام المحرم ينحر بعيره أو يذبح شاته؟ قال: نعم، قلت له ان يحتش لدابته و بعيره؟ قال: نعم، و يقطع ما شاء من الشجر حتى يدخل الحرم فإذا دخل الحرم فلا «۲».

و ربما يتوهم ثبوت المعارضة بينها و بين الرواية السابقة و انه بعد التساقط يرجع الى عموم المنع من قطع نبات الحرم و ذكر بعض الاعلام قدّس سرّهم انه لا مجال للمعارضة لثبوت الجمع الدلالى بينهما لأن الوجوب و الحرمة ليسا من مداليل اللفظ و انّما يستفاد كل منهما من عدم اقتران الأمر بالترخيص فى الترك و عدم اقتران النهى بالترخيص فى المحلّ فحينئذ يحكم العقل بالوجوب أو الحرمة و امّا مع الاقتران فلا و النهى الوارد فى خبر ابن سنان مقرون بالترخيص فى الفعل الوارد فى الرواية الأخرى فلا يستفاد من

---

(۱) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب التاسع و الثمانون، ح ۲.

(۲) الوسائل، أبواب تروك الإحرام، الباب الخامس و الثمانون، ح ۱.

[مسألة ۴۸- لا يجوز للمحلّ أيضا قطع الشجر و الحشيش من الحرم]

مسألة ۴۸- لا يجوز للمحلّ أيضا قطع الشجر و الحشيش من الحرم فيما لا يجوز على المحرم (۱).

النهى الحرمة مع ان الرواية ضعيفة بعبد اللّه بن القاسم الحضرمى الراوى عن ابن سنان لأنه قال فى حقه النجاشى انه كذّاب.

و يرد على ما ذكر أوّلا ان الظاهر كون التفصيل المذكور فى ذيل الرواية بين صورة الدخول فى الحرم و صورة عدم الدخول مربوط بخصوص الجملة الأخيرة التى أضافها الإمام عليه السّلام و هو قطع الشجر و لا ارتباط لها بمسألة الاحتشاش للدابة و عليه فلا معارضة بين الروايتين و لعلّه لذا لم يتعرض صاحب الجواهر قدّس سرّه لرواية ابن سنان أصلا.

و ثانيا انه على تقدير كون الغاية المذكورة فى الذيل راجعة إلى الاحتشاش أيضا لا مجال لرفع اليد عن الظهور فى الحرمة و ان قلنا بمقالته فى أصل مسألة الوجوب و الحرمة و انهما ليسا من مداليل اللفظ لأنّ حمل قوله: فلا، على الجواز ينافى التفصيل لأنه لا فرق- ح- بين فرض الدخول و عدمه مع ان لازمة الجواز بالإضافة إلى قطع الشجر أيضا من دون اختصاص بالحشيش و لا يقول به بوجه هذا و الظاهر انه لا محيص عن الأخذ برواية محمد بن حمران لأنّها صحيحة من حيث السّند و ظاهرة من حيث الدلالة و لم يثبت الاعراض عنها لأن الأصحاب لم يتعرضوا لخصوص هذه المسألة حتى يحكموا فيها بالمنع بل كما عرفت من الجواهر ان مقتضى إطلاق النص و الفتاوى و معقد الإجماع هو العدم و عليه فالتعرض له انما هو بمقتضى الإطلاق و هو لا يوجب الاعراض بل يمكن ان يقال ان حكمهم بجواز تعليف الناقة ان يخلى سبيلها.

(۱) قد عرفت ان هذا الحكم و هو عدم جواز قطع نبات الحرم لا يكون من محرّمات الإحرام بل يكون من أحكام الحرم و لا فرق فيها بين المحرم و المحلّ و قد عرفت فى صحيحة حريز المتقدمة فى أوّل البحث قوله عليه السّلام: كل شىء ينبت فى الحرم

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۶۷

[الرابع و العشرون لبس السّلاح كالسيف و الخنجر و الطبنجة]

الرابع و العشرون لبس السّلاح كالسيف و الخنجر و الطبنجة و نحوها مما هو آلات الحرب إلّا لضرورة، و يكره حمل السّلاح إذا لم يلبسه ان كان ظاهرا و الأحوط الترك (۱).

فهو حرام على الناس أجمعين .. «۱». إلّا أن الذى ينبغى البحث فيه هنا ان كثيرا من الروايات الواردة فى هذا المجال دالة على المنع عن قطع نبات الحرم و لكن فى جملة من الروايات كصحيحة اخرى لحريز المتقدمة أيضا المشتملة على نقل ما وقع يوم فتح مكة «۲» جعل الموضوع هو عنوان مكّة و انها حرام بحرام اللّه الى يوم القيامة لا ينفر صيدها و لا يعضد شجرها و لا يختلى خلاها .. و من المعلوم ان مكّة فى زمن النبى صلّى اللّه عليه و آله بل فى زمن الأئمة عليهم السّلام كان جزء من الحرم و بعضا منه و لذا وقع فى بعض الروايات التصريح بان الحرم بريد فى بريد و الظاهر انه لا منافاة بين الطائفتين لأنّ مقتضى الجمع بينهما هو الحكم بكون حرمة قطع شجر مكة و نباتها انّما هو لأجل كونها بعضا من الحرم لا لأجل نفس عنوان مكّة و عليه فانقلاب النسبة بين مكة و بين الحرم من العموم و الخصوص مطلقا الى العموم من وجه كما فى زماننا هذا حيث تكون مكة فى بعض جوانبها أوسع من الحرم لا يوجب توسعة دائرة الحكم بالإضافة الى ما هو خارج عن عنوان «الحرم» و هذا بخلاف بعض الاحكام التى موضوعها عنوان «مكّة» مثل الإحرام لحج التمتع حيث انه يجب ان يكون من مكّة و قد عرفت فى المباحث السابقة ان سعة بلد مكة توجب سعة دائرة جواز الإحرام للحجّ المذكور و لا يختص الحكم بمكّة فى عصر الرسول أو الأئمة عليه و عليهم الصلاة.

(۱) المشهور كما عن كشف اللثام و غيره حرمة لبس السّلاح على المحرم فى غير صورة الضرورة و قال المحقق فى الشرائع: و قيل يكره و هو الأشبه و فى الجواهر: لكن

(۱) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب السادس و الثمانون، ح ۴.

(۲) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الثامن و الثمانون، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۶۸

....

لم نعرف القائل قبل المنصف نعم هو خيرة الفاضل فى المحكى عن جملة من كتبه و تبعهما غيرهما و كيف كان اللازم ملاحظة الروايات المتعددة الواردة فى الباب فنقول:

منها و هى العمدة ما رواه الشيخ بإسناده عن سعد بن عبد اللّه عن أبى جعفر- يعنى أحمد بن محمد بن عيسى الذى يكون هو و أبوه من الثقات- عن أبيه عن عبد اللّه بن المغيرة عن عبد اللّه بن سنان قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام أ يحمل السلاح المحرم؟ فقال إذا خاف المحرم عدوّا أو سرقا فليلبس السلاح «۱». و الكلام فى دلالة الرواية بعد ظهور صحة سندها يقع من جهات:

الجهة الاولى فى أن دلالة الرواية على حرمة لبس السلاح فى غير مورد الخوف من العدوّ أو السّارق انّما هى من طريق ثبوت المفهوم للقضية الشرطية و هو مورد للمناقشة امّا لأجل إنكار المفهوم لها كما اخترناه فى المباحث الأصولية و امّا لأجل ان المفهوم على تقدير القول بثبوته لها انّما يكون مورده ما إذا لم يكن الشرط فى القضية الشرطية مسوقا لبيان الموضوع و فى غير هذه الصورة لا مفهوم لها كما فى مثل قوله ان رزقت ولدا فأختنه و فى المقام يكون من هذا القبيل فان المحرم إذا لم يكن خائفا من الأمرين المذكورين لا داعى له الى لبس السّلاح بوجه خصوصا بعد لزوم رفع اليد عن لبس المخيط أيضا.

و يدفع المناقشة من الجهة الاولى انّ القائل بعدم ثبوت المفهوم للقضية الشرطية لا يدّعى ان ذكر الشرط فيها يكون لغوا و لا أثر بحيث لم يكن فرق عنده بين وجود الشرط و عدمه فى ثبوت الجزاء حتى يكون مفاد قوله ان جاءک زيد فأكرمه ثبوت وجوب الإكرام بنحو الواجب المطلق بل مدّعاه عدم كون الشرط علّة تامة منحصرة فيمكن

(۱) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الرابع و الخمسون، ح ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۶۹

....

ان يكون هناک شرط آخر مؤثر فى ترتب الجزاء و عليه فالمستفاد من الرواية ان جواز لبس المحرم السّلاح لا يكون بنحو الإطلاق بل يكون مشروطا بحيث لو لا الشرط الواحد أو الأكثر لا يتحقق الجواز فيستفاد منها الحرمة فى صورة الاختيار و عدم تحقق الشرط.

و من الجهة الثانية وضوح عدم كون الشرط فى الرواية مسوقا لبيان الموضوع فإنه يمكن ان يلبس المحرم السلاح لأجل إظهار الشخصية أو لكونه معتادا بذلک أو لغيرهما من الدواعى و يدلّ على ذلک جعل اللبس فى غير حال الضرورة من محرمات الإحرام أو مكروهاته فإنّه لو لم يكن له مورد فى الخارج أصلا لم يكن وجه للتعرض لذلک و بيان حكمه و لو كان هى الكراهة كما هو واضح و لذا ذكر صاحب الجواهر ان هذه الدعوى لا تستأهل جوابا.

الجهة الثانية فى ان العنوان المأخوذ فى السؤال هو عنوان «الحمل» و الذى جعل متعلقا للحكم فى الجواب هو عنوان «اللبس» و قد جعل الفقهاء- رضوان اللّه تعالى عليهم أجمعين- فى مثل كتاب الصلاة فى بحث اعتبار الطهارة فى لباس المصلى هذين العنوانين متغايرين حيث ان اللباس المتنجس أمر و المحمول المتنجس أمر آخر و عليه فاللازم بمقتضى لزوم تطابق الجواب و السؤال و انه لا

يجوز ان يكون مورد السؤال أمرا و مورد الجواب أمرا آخر ان توجه الرواية بإحدى التوجيهات الثلاثة.

أحدها ان يقال ان مورد السؤال و ان كان هو الحمل إلّا ان الجواب بالإضافة إلى اللبس بالجواز فيه فى صورة الخوف يدل بالأولوية على جواز الحمل فى الصورة المذكورة فإنه لو كان اللبس جائزا لكان جواز الحمل بطريق أولى لكون اللبس أشدّ اضافة الى المحرم من الحمل.

و يردّ عليه مضافا الى ان افادة الجواب عن مورد السؤال من طريق الأولوية خلاف

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۷۰

....

الظاهر و خلاف ما هو المتعارف فى باب السؤال و الجواب انّ الأولوية إنّما هى متحققة فى ناحية المنطوق الذى يكون الحكم فيه الجواز و امّا فى ناحية المفهوم الذى يكون الجزاء فيه عدم الجواز تكون الأولوية بالعكس لأن عدم جواز اللبس فى صورة عدم الخوف لا يستلزم عدم جواز الحمل أيضا كما لا يخفى.

ثانيها ما أفاده بعض الاعلام قدّس سرّهم ممّا يرجع مع توضيح منّا الى ان لا مغايرة بين الحمل بالمعنى اللغوى لا بالمعنى العرفى الذى أشرنا اليه و بين اللبس إلّا بنحو العموم و الخصوص مطلقا نظرا الى ان اللبس من مصاديق الحمل بل أظهر مصاديقه و افراده و التعبير به فى الجواب مع كون السؤال عن مطلق الحمل انّما هو لأجل غلبة اللبس فى الخارج و كونه أظهر مصاديقه و عليه فمتعلق الحكم فى الجواب هو الحمل بحسب الواقع و إلّا يلزم عدم التطابق بين السؤال و الجواب.

و يرد عليه ان حمل الرواية على خلاف المعنى العرفى و ان كان موافقا للمعنى اللغوى خلاف الظاهر جدّا.

ثالثها ما يستفاد من صاحب الجواهر قدّس سرّه و هو ان حمل السلاح تارة يكون بنحو يصدق على الشخص الحامل انه مسلّح فكما يصدق على اللابس هذا العنوان كذلك يصدق على الحامل أيضا مثل ما إذا أخذ السلاح بيده أو وضعه فى جيبه أو فى كمّه أو تحت لباسه فإنه يصدق فى جميع هذه الموارد عنوان «المسلح» و اخرى بنحو لا يصدق على الحامل ذلك كما إذا وضعه فى الصندوق الذى أخذه بيده و هو يحمله و عليه فيقال فى الرواية ان ذكر عنوان الحمل فى السؤال و عنوان اللبس فى الجواب قرينة على كون المراد هو عنوان المسلّح الجامع بين اللابس و بين الحامل بالنحو الأوّل و الظاهر انّ هذا التوجيه هو الظاهر و لا منافاة بين هذه الرواية و بين الروايات الدالة على حرمة عنوان

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۷۱

....

اللبس مثل:

صحيحة عبيد اللّه بن على الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال «انّ خ» المحرم إذا خاف العدوّ «و خ» يلبس السّلاح فلا كفارة عليه «۱». لكن مفادها ثبوت الكفارة فى صورة اللبس من غير خوف العدو و لم يعرف به قائل كما فى الجواهر.

و ما رواه الصدوق بإسناده عن عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: المحرم إذا خاف لبس السلاح «۲». و لكن الظاهر عدم كونها رواية أخرى لعبد اللّه بن سنان بل اتحادها مع روايته السّابقة و ان كان بينهما الفرق فى بعض الجهات. و رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال لا بأس بأن يحرم الرجل و عليه سلاحه إذا خاف العدو «۳».

الجهة الثالثة فى ان الظاهر ان الحكم يختص بما يعدّ عرفا سلاحا كالأمثلة المذكورة فى المتن و امّا الآلات التى يستفاد منها فى الحرب لكن بعنوان التحفظ و الوقاية و لا يصدق عليها السلاح و على اللابس لها انه مسلّح كالدرع و المغفر و الترس و نحوها فالظاهر انه لا

دليل على حرمة لبسها و ان حكى عن البعض التعميم لكن لا مستند له نعم يمكن ان يقال بالمنع فى بعضها لأجل كونه موجبا لتغطية الرأس المحرمة على الرجل المحرم أو لأجل كونه شبيها للمخيط الذى يحرم لبسه كذلك و امّا من جهة الدخول تحت السلاح المأخوذ فى روايات المقام فلا.

و قد انقدح من جميع ما ذكرنا ان الأقوى ما عليه المشهور من ان لبس السلاح فى حال الإحرام حرام لا مكروه كما انه ظهر ان مقتضى التأمل فى صحيحة عبد اللّه بن سنان

(۱) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الرابع و الخمسون، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الرابع و الخمسون، ح ۳.

(۳) الوسائل، أبواب تروک الإحرام، الباب الرابع و الخمسون، ح ۴.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۷۲

....

هى حرمة احدى صورتى الحمل و عليه فما هو ظاهر المتن من كراهة حمل السلاح إذا لم يلبسه الظاهر بمقتضى إطلاقه انه لا فرق بين صورتى الحمل فى الكراهة نظرا الى ان الحمل مغاير للبس غير وجيه لثبوت الحرمة فى إحدى الصورتين و عدم الدليل على الكراهة أيضا فى الصورة الأخرى كما ان التقييد بصورة الظهور و الاشتهار مع انه لا يكون من هذا العنوان أثر فى الروايات الواردة فى المقام، لا وجه له أيضا نعم حكى عن الحلبيين تحريم الاشتهار و ان لم يكن معه لبس و لا حمل يصدق عليه انّه متسلح بل كان متعلّقا على دابة و نحوها.

نعم هنا روايات واردة فى مورد الدخول فى الحرمة كصحيحة حريز عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال لا ينبغى ان يدخل الحرم بسلاح إلّا أن يدخله فى جوالق أو يغيبه يعنى يلفّ على الحديد شيئا «۱». و رواية أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال سألته عن الرجل يريد مكّة أو المدينة يكره ان يخرج معه بالسّلاح فقال: لا بأس بأن يخرج بالسلاح من بلده و لكن إذا دخل مكّة لم يظهره «۲». و غير ذلک ممّا ورد فى هذا الباب و لكن البحث فى المقام فى محرّمات الإحرام لا فى أحكام الحرم و قد مرّ انه ليس فى شىء من الروايات الواردة فى هذا البحث اشعار بعنوان الإظهار و عدمه فالتقييد فى غير محلّه.

ثم انّک عرفت انه لا كفارة فى المقام و انه لا قائل بثبوتها فيه لكن الظاهر انّ إطلاق الكفارة ينصرف الى دم الشاة كإطلاق الدّم فى كثير من الروايات الواردة فى الكفارات و دعوى انّ مقتضى إطلاقها جواز الاكتفاء بقبضة من الطعام أو مدّ منه مدفوعة بثبوت الانصراف المذكور لكن الأمر سهل بعد عدم ثبوت القائل بها فى المقام و ان كان

(۱) الوسائل، أبواب مقدمات الطواف، الباب الخامس و العشرون، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب مقدمات الطواف، الباب الخامس و العشرون، ح ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۷۳

....

مقتضى المفهوم فى بعض الروايات المتقدمة عبارة عن الثبوت. الى هنا انتهى- بحمد اللّه و المنّة- البحث فى محرمات الإحرام و يتلوه البحث فى الطواف ان شاء اللّه تعالى.

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۲۷۵

[القول فی الطواف]

اشارة

القول فی الطواف

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۲۷۷

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم القول فی الطواف الطّواف أوّل واجبات العمرة و هو عبارة عن سبعة أشواط حول الکعبة المعظمة بتفصیل و شرائط آتیة، و هو رکن تبطل العمرة بترکه عمدا الی وقت فوته سواء کان عالما بالحکم أو جاهلا، و وقت فوته ما إذا ضاق الوقت عن إتیانه و إتیان سائر اعمال العمرة و إدراک الوقوف بعرفات (۱).

---

(۱) أقول بعد کون الذیل قرینة علی انّ المراد بالعمرة هو خصوص عمرة التمتع لا مطلق العمرة الشامل للعمرة المفردة أیضا یقع الکلام فی توضیح المتن من جهات:

الجهة الأولی فیما افاده من ان الطواف أوّل واجبات العمرة و ذکر بعض الاعلام قدّس سرّهم أنّه ثانی واجبات عمرة التمتع نظرا الی انّ الأوّل من الواجبات هو الإحرام و یمکن توجیه ما فی المتن بأحد وجهین:

الأوّل ان یقال انه حیث کان النظر الی مطلق عمرة التمتع و ربما لا تکون العمرة المذکورة واجبة أصلا کما فیمن اتی بما هو وظیفته من حج التمتع قبلا و الان یرید الإتیان به استحبابا أو لم یکن واجبا علیه لأجل عدم الاستطاعة فإنه- ح- لا یکون أصل الإحرام واجبا و ان کان بعد الإحرام یجب الإتمام بالطواف و سائر الأعمال و علیه فما هو الواجب الأوّل فی جمیع الموارد لیس هو الإحرام.

الثانی ان یقال انه حیث کانت ماهیّة الإحرام و حقیقته عبارة عند الماتن قدّس سرّه عن خصوص نیّة الحج أو العمرة أو بضمیمة التلبیة و علیه فالنیّة رکن فی تحقق الإحرام فاللازم ان یقال بخروجها عمّا هو المنوی من الحج أو العمرة لظهور المغایرة بین النیة و المنوی کما فی باب الصلاة فإن النیة المتعلقة بها و ان کانت لها دخالة رکنیة فی تحقق

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۲۷۸

....

الصّلاة و لا تکاد تتحقق الصلاة بدونها الّا انه لا ینافی کونها خارجة عن الصلاة کما یدل علیه ما ورد من انّ افتتاحها التکبیر و اختتامها التسلیم و علیه فالنیّة المحققة للإحرام حیث یکون منویّها الحج أو العمرة فلا محالة تکون خارجة عنهما و هذا الوجه أظهر من الوجه الأوّل فتدبّر.

الجهة الثانیة فی جزئیة الطواف لعمرة التمتع و لا شبهة فیها نصّا و فتوی و الروایات الواردة فی کیفیة عمرة التمتع و بیان الاعمال المعتبرة فیها و انّ منها الطواف متظافرة و قد ورد فی بعض فروع المسألة کالحیض فی أثناء الطواف أو عند قدوم مکّة قبل الطواف الموجب للعدول الی حج الافراد لاعتبار الطهارة فیه أیضا روایات تقدم البحث عنها مفصّلا.

نعم فی استفادة ذلک من قوله تعالی وَ لْیَطَّوَّفُوا بِالْبَیْتِ الْعَتِیقِ إشکال فإن الآیة و ان کانت تشمل حج التمتع أیضا بلحاظ قوله تعالی وَ عَلیٰ کُلِّ ضٰامِرٍ یَأْتِینَ مِنْ کُلِّ فَجٍّ عَمِیقٍ الّا ان دلالته علی اعتبار الطواف فی عمرته أیضا غیر ظاهرة لکن الأمر سهل بعد وضوح أصل الجزئیّة و الاعتبار فی عمرة التمتع أیضا.

الجهة الثالثة فى كون الجزئية بنحو الركنيّة و ليعلم انّ الركن فى باب الحج يختلف معناه مع الرّكن فى مثل الصلاة فإن الركن هناك يرجع الى كون الإخلال به موجبا للبطلان مطلقا سواء كان الإخلال عن عمد أو عن جهل أو عن سهو و نسيان و امّا الركن هنا فمرجعه الى كون الإخلال به موجبا للبطلان فى خصوص صورة العمد سواء كان عالما أو جاهلا و امّا الإخلال السهوى فلا يؤثر فى البطلان كما سيأتى البحث فيه إن شاء اللّه تعالى.

و كيف كان فالإخلال بالطواف الذى يجىء انه بما ذا يتحقق إذا كان عن عمد و علم

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۷۹

....

لا شبهة فى انه يوجب بطلان العمرة لأنّ مقتضى أصل الجزئية ذلك ضرورة انّ أقلّ آثار الجزئية التأثير فى البطلان فى هذه الصورة و الّا فلو فرض عدم البطلان فيها أيضا لا يكاد يترتب على اعتباره بنحو الجزئية شىء أصلا و عليه فلا حاجة الى إقامة دليل آخر على البطلان فى هذا الفرض بل نفس أدلة الجزئية كافية فى افادة ذلك و لذا نقول بأنه لا مجال لدعوى كون حديث لا تعاد المعروف فى باب الصلاة شاملا لصورة الإخلال عن عمد و علم بغير الخمسة المستثناة فيه لعدم اجتماع ذلك مع أدلة سائر الاجزاء و الشرائط.

و امّا إذا كان الإخلال بالطواف فى عمرة التمتع التى هى محلّ البحث فعلا عن جهل و عدم علم فالمحكىّ عن إطلاق كلام الشيخ بل الأكثر هو البطلان و قد قوّاه صاحب الجواهر و تبعه الماتن قدّس سرّه و حكى الميل الى التوقف عن بعض متأخرى المتأخرين كالأردبيلى و المحدث البحرانى و عن المحقق فى النافع: و فى رواية ان كان على وجه جهالة أعاد الحج و هو يشعر بالتوقف فيه.

و ربما يستدلّ على البطلان بروايتين:

إحديهما صحيحة على بن يقطين قال سألت أبا الحسن عليه السّلام عن رجل جهل ان يطوف بالبيت طواف الفريضة، قال ان كان على وجه جهالة فى الحج أعاد و عليه بدنة «۱». و لا- ينبغى الارتياب فى ان المراد بالإعادة الواجبة هى إعادة الحج بجميع مناسكه و لا مجال لاحتمال كون المراد اعادة الطواف بعد ما كان المفروض فى السؤال عدم الإتيان به رأسا لأنه لا معنى لإعادة ما لم يؤت به أصلا.

ثانيتهما رواية على بن أبى حمزة قال سئل عن رجل جهل ان يطوف بالبيت حتى

---

(۱) الوسائل، أبواب الطواف، الباب السادس و الخمسون، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۸۰

....

رجع الى أهله، قال إذا كان على وجه الجهالة أعاد الحج و عليه بدنة «۱». و فى نقل الصدوق بإسناده عنه أنّه قد رواه عن أبى الحسن عليه السّلام الّا انّه قال سها ان يطوف و لكن الأمر سهل بعد ضعف الرواية بعلىّ بن أبى حمزة و العمدة هى الصحيحة.

و السؤال فيها و ان كان عن ترك طواف الفريضة جهلا من دون التقييد بالحج الّا ان يقال بظهور عنوان طواف الفريضة فى خصوص طواف الحج و هو محل تأمل كما يظهر بملاحظة الروايات المشتملة على هذا العنوان الّا ان التقييد بالحج فى الجواب ظاهر فى الاختصاص بالحج و عدم الشمول للعمرة و عليه فلا مجال للاستدلال بالصحيحة لحكم المقام الّا ان يقال بأنّ عمرة التمتع حيث تكون مرتبطة بالحج بحيث يعدّان عملا واحدا و لذا لا يكتفى بأحدهما أصلا. و لا تكفى الاستطاعة المعتبرة بالإضافة إلى أحدهما فالرواية شاملة لعمرة التمتع لان ترك الطواف فيها ترك الطواف فى الحجّ.

أو يقال باستفادة حكم العمرة من طريق الأولوية نظرا الى انّ تأثير طواف الحج فى حصول التحلّل و أثره فيه يكون قليلا لحصول عمدة التحلل بالإضافة الى أكثر محرمات الإحرام بسبب الإتيان بمناسك منى يوم النحر و تبقى حليـة الصيـد و الطيب و النساء متوقفـة على طواف الحـج و طواف النساء بل حرمـة الصيـد فى الحرم من احكام الحرم لا الإحرام فتـدبر و عليه فإذا كان الإخلال بالطواف الذى له اثر قليل فى التحلل موجبا لبطلان الحـج من رأس و لزوم الإعادة فالإخلال بطواف عمرة التمتع الذى له دخالة مهمة فى حصول التحلل يكون موجبا لبطلانها بطريق أولى.

أو يقال بان كلمـة «الحـج» قـد تطلق فى مقابل العمرة كما فى قوله تعالى وَ أَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلّهِ .. و قد تطلق و يراد بها الأعم منها كما فى موارد كثيرة و عليه فالظاهر

---

(۱) الوسائل، أبواب الطواف، الباب السادس و الخمسون، ح ۲.

....

ان الحج فى الصحيحة انما يكون شاملا للعمرة لا فى مقابلها.

هـذا و لكن شـيء من هـذه التوجيهـات الثلاثـة لا توجب حصول الطمأنينـة للنفس بشـمول الصـحيحة لطواف عمرة التمتع أيضا بحيث يمكن دعوى ظهورها فيه و عدم الاختصاص بالحج كما لا يخفى فاللّازم ان يرجع فى ذلك الى مقتضى القاعدة فنقول:

قد وقع الاختلاف فى مثل الصلاة من العبادات التى يكون معنى الركن فيها بطلان العبادة بالجزء الركنى و لو فى حال السّهو و النسيان فى انّه إذا ثبت جزئيـة شـيء لهـا و تردد امره بين كونه جزء ركنيا أو غير ركنى حتى لا يوجب الإخلال به سـهوا موجبا للبطلان و كان لدليل الجزئيۀ إطلاق شامل لصورة النسيان فى ان مقتضى القاعدة هل هى الركنيّة أو عدمها فالذى اختاره المحقّقان النائينى و العراقى قـدّس سرّهما هى أصالـة الركنيـة المقتضيـة لكون الإخلال السـهوى موجبـا للبطلاـن و نحن قـد اخترنا فى محل هـذا البحث من علم الأصول الذى هو ذيل مباحث الأقل و الأكثر الارتباطى انّ القاعدة تقتضـى عدم الركنية تبعا للإمام الماتن- قدّس سـرّه الشـريف- نظرا الى ان دليل الاعتبار و الجزئية و ان كان له إطلاق يشـمل صورة النسـيان أيضا الّا ان حديث رفع الخطأ و النسـيان بمنزلة المقيّد لذلك الإطلاق كتقييـد دليل نفى الحرج بالإضافـة إلى المطلقات و تكون نتيجـة التقييـد اختصاص الجزئيـة بغير صورة النسـيان و كون دليل المطلق صادرا بعنوان القاعدة و الضابطة التى يكون مقتضـى الإرادة الاسـتعمالية فيه كذلك و ان كانت دائرة الإرادة الجدية أضيق من دائرة الإرادة الاسـتعمالية كما هو مقتضـى الجمع بين العام و الخاص و عليه فإطلاق دليل الجزئيـة يقيـد بحديث رفع الخطاء و النسـيان فتصير النتيجة ان مقتضى القاعدة أصالة عدم الركنية هذا فى مثل الصلاة.

و امّا فى باب الحج الذى عرفت ان معنى الركن فيه هو تأثير الإخلال عن جهل

....

أيضـا فى البطلاـن دون الإخلال نسـيانا فالّـذى يمكن ان يقع فى مقابل إطلاق أدلـة جزئيـة الطواف لعمرة التمتع الشامل لصورة الجهل أيضـا انّمـا هـو الحـديث المزبـور بالإضافـة إلى فقرة مـا لاـ يعلمون و نحن و ان اخترنـا ان المرفوع فى حـديث الرفع ليس المؤاخـذة و اسـتحقاق العقوبـة خلافا لمثل صاحب الجواهر قدّس سـرّهما القائل بأن المعلوم ارادة نفى العقاب من حديث الرفع بل قلنا بان المرفوع عبارة عن كل ما يكون متعلقا للجهل و عـدم العلم سواء كان حكما تكليفيّا أو وضـعيّا كالجزئية و الشـرطية و أشـباههما الّا انه لا مجال

لان يعامل معه معاملة رفع الخطاء و النسيان الذى عرفت انه بمنزلة التقييد بل نفسه و ذلك لان النسيان أمر خارجى يجتمع مع إطلاق دليل الجزئية و امّا عنوان ما لا يعلمون فهو لا يتحقق مع وجود الإطلاق الذى هو حجة معتبرة و من الظاهر ان المراد ما لا يعلمون ما لا حجّة فيه و من الواضح انّ الإطلاق حجة لا تصل النوبة معه الى تحقق عنوان ما لا يعلمون فكما ان إطلاق قوله تعالى وَ أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ حجة معتبرة على صحة البيع المعاطاتى مثلا كذلك إطلاق دليل جزئية الطواف لعمرة التمتع حجة و دليل على الجزئية فى حال الجهل فلا يكون هنا عنوان ما لا يعلمون حتى يكون رفعه مقيّدا لذلك الإطلاق نعم لو لم يكن لدليل الجزئية إطلاق كما لو فرض ثبوت الجزئية من طريق الإجماع الذى يقتصر فيه على القدر المتيقن لكان التمسك بحديث الرفع مما لا مانع منه أصلا لكن الموجود فى المقام الأدلة اللفظية الدالة على الجزئية الشاملة بإطلاقها لصورة الجهل أيضا فاللازم الأخذ بمقتضى الإطلاق و الحكم بثبوت الجزئية فى هذا الحال أيضا المستلزم للبطلان مع الإخلال.

و قد انقدح مما ذكرنا ان مقتضى الأصل فى باب الحج فى مورد الشك فى الركنية و عدمها هى الركنية و ان كان مقتضاه فى غير هذا الباب مثل الصلاة و أشباهها هو عدم

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۸۳

....

الركنية كما عرفت وجهه فافهم و اغتنم.

نعم ربما يقال كما قيل بان قوله عليه السّلام ايّ رجل ركب أمرا بجهالة فلا شىء عليه كما تقدم فى بعض الروايات الواردة فى رجل محرم دخل مسجد الحرام و عليه قميصه يدلّ على عدم البطلان فى صورة كون الإخلال ناشيا عن الجهالة فيدل على أصالة عدم الركنية فى باب الحج أيضا.

و لكن الظاهر اختصاص مورده بما إذا ارتكب امرا وجوديّا تعلّق الطلب بتركه و عدم إيجاده فى الخارج فيدلّ على نفى الشىء على من ارتكب شيئا من محرمات الإحرام من دون ان يختص بمورده و هو لبس المخيط و امّا دلالته على الإخلال بالأمور الوجودية التى كان المطلوب فيها الوجود فممنوعة فان لابس المخيط- مثلا- يصدق عليه أنّه ارتكب أمرا بجهالة و امّا تارك الطواف فى عمرة التمتع التى هى محلّ البحث فلا يصدق عليه هذا العنوان لانه لم يتحقق منه شىء حتى يقال انه ارتكب امرا فلا يشمل مثل المقام.

الجهة الرّابعة فى انّه بعد بطلان عمرة التمتع بسبب ترك الطواف فيها عمدا و لو جهلا هل يخرج من الإحرام أم لا و بعبارة أخرى هل يحصل له التحلل بمجرد البطلان أم لا يظهر من سيّد المدارك انّ فيه وجوها ثلاثة:

أحدها و هو الذى يقتضيه التحقيق فعلا- ان يقال بالخروج عن الإحرام بمجرد الحكم ببطلان العمر لان العمرة عبارة عن أمر مركب اعتبارى لا تتحقق الّا بالمجموع و لا يكون اجزائها مستقلة بل ارتباطية و فى مثله إذا لم يتحقق شىء من الاجزاء اللاحقة فذلك يؤثر فى بطلان الأجزاء السّابقة كما فى باب الصلاة فإنّ الإخلال بشىء من أجزائها إذا كان موجبا لبطلانها يكون مرجعه الى ان الأجزاء السابقة كأنها لم تتحقق و لم

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۸۴

....

توجد فوجود الأجزاء اللاحقة و صحتها شرط فى صحة الأجزاء السّابقة بنحو الشرط المتأخر و مقتضى ذلك بعد فرض كون الإحرام من أجزاء العمرة و ان وجّهنا ما فى المتن من كون الطواف أوّل واجبات العمرة بالوجهين المتقدمين الّا انّ شيئا منهما لا يقتضى الخروج عن دائرة المركب الاعتبارى الذى يسمى فى الشرع بالعمرة ان يكون عدم تحققها موجبا لبطلان جميع الأجزاء السابقة التى

منها الإحرام مع الإخلال بشيء من الاجزاء اللاحقة فمقتضى القاعدة- ح- المعاملة مع العمرة معاملة الصلاة و مثلها.

ثانيها ان يقال بأنه يبقى على إحرامه الى ان يأتى بالفعل الفائت فى محلّه قال:

و يكون إطلاق اسم البطلان عليه مجازا كما قاله الشهيد فى الحج الفاسد بناء على ان الأوّل هو الفرض.

ثالثها ان يقال بحصول التحلّل بأفعال العمرة يعنى العمرة المفردة قال: و جزم المحقق الشيخ علي فى حواشى القواعد بالأخير ثم ذكر فى ذيل كلامه ان المسألة قوية الإشكال من حيث استصحاب حكم الإحرام الى ان يعلم حصول المحلّل و انما يعلم بالإتيان بأفعال العمرة و من أصالة عدم توقفه على ذلك مع خلوّ الأخبار الواردة فى مقام البيان عنه و لعلّ المصير الى ما ذكره- يعنى الشيخ عليّ قدّس سرّهما- أحوط.

و منه يظهر انّ ما ذهب اليه المحقق الكركى هو الوجه الثالث لا الوجه الثانى كما نسب اليه بعض الاعلام قدّس سرّهما كما انه ظهر انّ الوجه الثانى و ان احتمله صاحب المدارك فى صدر كلامه لكنه عدل عنه فى الذيل حيث جعل طرفى الإشكال بعد الحكم بقوته غير هذا الوجه فتدبّر و لهذا البحث تتمة بل تفصيل يأتى البحث عنه فى شرح المسألة الأولى الآتية إن شاء اللّه تعالى. ثم انه قد تقدم البحث مفصّلا فى ان الملاک فى ضيق الوقت هو فوات الجزء الركنى من الوقوف بعرفات لا مجموع الواجب منه الذى هو

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۸۵

[مسألة ۱- الأحوط لمن أبطل عمرته عمدا الإتيان بحجّ الافراد]

مسألة ۱- الأحوط لمن أبطل عمرته عمدا الإتيان بحجّ الافراد و بعده بالعمرة و الحجّ من قابل (۱).

الوقوف من الزوال الى الغروب فراجع ما هناک.

(۱) أقول هذه المسألة تكرار لما أفاده فى بحث كيفية حج التمتع فى ذيل المسألة السادسة من قوله: و لو دخل فى العمرة بنية التمتع فى سعة الوقت و أخّر الطواف و السعى متعمّدا الى ان ضاق الوقت ففى جواز العدول يعنى إلى حجّ الافراد و كفايته اشكال و الأحوط العدول و عدم الاكتفاء لو كان الحج واجبا عليه. و قد شرحناه مفصّلا و خلاصة ما هناک ان فيه وجوها:

الأوّل ما يظهر من صاحب المستمسک قدّس سرّه من شمول الروايات الواردة فى العدول للعامد أيضا و ان كان آثما فى التأخير و عاصيا لأجله كسائر موارد الابدال الاضطرارية فإنّ من أراق ماء الوضوء عمدا صحّ تيمّمه و يجب عليه الصّلاة معه.

و يرد عليه انّه ان أراد ان روايات العدول شاملة للعامد فى نفسها مع قطع النظر عن ملاحظة موارد الابدال الاضطرارية فمن الواضح عدم شمول الروايات للعامد و اختصاصها بما إذا تحقق الضيق من غير اختيار منه. و ان أراد انّ الشمول انّما هو بعد ملاحظة تلک الموارد فيرد عليه منع الاستفادة بعد الفرق بين الصّلاة و غيرها لأن الصلاة لا تترک بحال، غاية الأمر الاختلاف فى الكمية و الكيفية بحسب الحالات و الخصوصيات فان من أراق ماء الوضوء عمدا يدور امره بين ترک الصلاة و بين الصلاة مع التيمم و الدليل الدال على انّها لا تترک يعيّن الثانى و امّا فى المقام فلم يدلّ دليل على ان الحج الذى شرع فى عمرته لا بدّ و ان يتحقق منه فى هذا العام فإذا لم يمكن إتمامه بصورة التمتع فلا محالة يتبدل الى حج الافراد، و كون وجوب الحج فوريّا لا يسوغ العدول لعدم كون الفورية بمعنى التوقيت كما مرّ مرارا.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۸۶

....

الثانى ان يقال بلزوم إتمام عمرة التمتع ثم الإحرام لحجّة و ان لم يدرک الوقوف الاختيارى لعرفة نظرا الى ان إدراک الوقوف

الاضطرارى لها أو أحد الوقوفين الاختيارى و الاضطرارى للمشعر يكفى فى تمامية الحج على الاختلاف الذى يجىء البحث فيه إن شاء اللّه تعالى و خصوصا بالإضافة إلى المشعر الذى ورد فيه ان من أدرك المشعر فقد أدرك الحج.

و يرد عليه انه كما ان روايات العدول لا تشمل المقام كذلك ما ورد فى تمامية الحج بإدراك أحد المواقف الثلاثة ضرورة ان موردها ما إذا لم يكن الضيق مستندا الى اختياره و ناشيا عن عصيانه فى التأخير.

الثالث ان يجعل عمرته مفردة نظرا الى ما ورد فيمن أحرم للحج و لم يدرك الوقوف بالمشعر من انه يبطل حجّه و يجعله عمرة مفردة.

و يرد عليه أنّه لا دليل على التعدّى عما ورد فيمن أحرم للحج الى من أحرم لعمرة التمتع خصوصا مع التعمد فى التأخير، و العصيان بالإضافة إليه.

الرّابع ما جعلناه مقتضى التحقيق فى أوّل البحث فى هذه الجهة و قد حكم بعض الاعلام قدّس سرّهم بصحته و تماميته من بطلان عمرته و إحرامه معا بالتقريب المتقدم و سيأتى ما فيه.

و هنا احتمال خامس لم يذكر فى ذلك المقام و هو بقائه على إحرامه إلى السّنة الآتية حتى يأتى بالطواف فيها و يرد عليه مضافا الى استلزام البقاء للعسر و الحرج الشديد خصوصا بعد افتراق طواف عمرة التمتع عن طواف الحج لما عرفت من انّ اثر التحلّل فى الثانى قليل بخلاف الأوّل انه بعد مجىء السنة الآتية هل يجدد الإحرام لعمرة التمتع أو يبقى على إحرامه المتحقق فى السنة الماضية و يطوف معه و يأتى بسائر مناسكه

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۸۷

....

العمرة؟ فإن قلنا بلزوم التجديد فمن الواضح انّ لازم التجديد بطلان الإحرام السابق لانه لا يجتمع بقائه مع لزوم التجديد بوجه و ان قلنا بالعدم فذلك ينافى ما ورد من لزوم وقوع حج التمتع و عمرته بجميع أبعاضهما فى سنة واحدة فهذا الاحتمال لا مجال له أصلا.

كما انّ هنا احتمالا سادسا أشار إليه صاحب الجواهر و قد جعله بعض الأعاظم قدّس سرّهم مقتضى التحقيق و هو ان يقال بابتناء بطلان الإحرام بعد بطلان العمرة على كون الإحرام مأخوذا بنحو الجزئية بالإضافة إلى مجموع العمرة و امّا إذا كان الإحرام مأخوذا بنحو الشرطية كشرطية الطهارة بالنسبة إلى الصلاة فبطلان العمرة لا يوجب بطلان الشرط كما ان بطلان الصلاة بمثل الضحك و التكلم و زيادة الركن أو نقصيته لا يوجب بطلان الطهارة المعتبرة فيها.

أقول انّ روايات العدول و كذا ما ورد فى تمامية الحج بإدراك أحد المواقف الثلاثة و كذا ما ورد فيمن أحرم للحج و لم يدرك المشعر أصلا من انه يجعل حجّة عمرة مفردة و ان كان شىء منها لا يشمل المقام الّا ان الحكم ببقاء الإحرام إلى السنة الآتية قد عرفت انه لا يمكن الالتزام به فيبقى الحكم ببطلان الإحرام و هو و ان كان مقتضى القاعدة فى بادى النظر الّا ان لازمة الحكم ببطلان الإحرام بمجرد تحقق الصّد و الحصر فى المصدود و المحصور من دون ان يتوقف على ذبح هدى فى المحلّ كما فى الأوّل أو فى مكة أو منى كما فى الثانى فى الجملة مع انه سيأتى فى بحثهما عدم التحلّل بنفس صدّ العدو أو مثله و حصر المرض بل لا بدّ مما ذكر مع انه لو فرض وقوع نظيرهما فى الصلاة لكان اللازم الحكم ببطلانها بجميع اجزائها بمجرّد تحقق أحد العنوانين المانعين عن الإتمام.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۸۸

....

فهذا يكشف عن انّ الإحرام فى باب الحج أو العمرة إذا تحقق صحيحا لا بدّ و ان يكون هنا شىء يقع التحلّل به و لا يبطل بمجرّد بطلان الحج أو العمرة بل قد عرفت فى مسألة الحج الفاسد بالجماع انّه لا بدّ و ان يأتى بجميع مناسكه و لو قلنا بأن الأوّل فاسد و

الثانى واجبه و عليه فدعوى كون الإحرام يتصف بالبطلان بمجرد بطلان العمرة كما عرفت فى كلام بعض الاعلام قدّس سرّهم ممّا لا مجال لها أصلا بل لا بدّ من التحقيق فيما به يتحلّل من هذا الإحرام الّذى لا يتصف بالبطلان بذلك فنقول انّ ما يمكن ان يقع به التحلّل أحد أمرين:

الأوّل العدول الى حجّ الافراد و الإتيان بالعمرة المفردة بعده كما فى سائر موارد حجّ الافراد و قد جعله فى المتن مقتضى الاحتياط الوجوبى بضميمة الإتيان بحج التمتع فى العام القابل و جعله بعض الاعلام قدّس سرّهم مقتضى الاحتياط الاستحبابى بعد الحكم ببطلان الإحرام.

الثانى العدول إلى عمرة مفردة و الإتيان بمناسكها فقط و الخروج عن الإحرام بسببه و قد مرّ فى ذيل البحث السابق ان صاحب المدارك قدّس سرّه بعد ان وصف المسألة بكونها قوية الإشكال جعل أحد الوجهين استصحاب بقاء الإحرام الى ان يتحقق ما يعلم حصول التحلل به و هى العمرة المفردة فجعلها بأنّها يعلم الخروج عن الإحرام بسببها فيكون ذلك مفروغا عنه عنده و ان قال صاحب الجواهر قدّس سرّه لم يحضرنى الآن ما يدلّ على ذلك- يعنى دعوى استفادته من الأدلّة.

و امّا ما افاده بعض الاعلام قدّس سرّهم فى هذا المجال فى بعض المسائل السابقة الواردة فى كيفية عمرة التمتع الذى هو عين المقام من انّ الأحوط ان يأتى ببقية الاعمال بقصد الأعم من إتمامها حجّ افراد أو عمرة مفردة فيأتى باعمال الحج رجاء ثم يأتى بالطواف

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۸۹

....

و السعى بقصد الأعم من حج الافراد أو عمرة مفردة و عليه الحج من قابل إذا كان واجبا عليه. فقد أورد عليه هناك بأنه لا يكاد يلتئم مع الذوق الفقهى و ما هو الثابت فى ارتكاز المتشرعة لأن لازمة التبعيض فى العمل الواحد بالإتيان ببعض اجزائه بقصد خصوص عنوان واحد رجاء و بالبعض الآخر مردّدا بين العنوانين.

فالأمر يدور بين الأمرين الأوّلين و عليه فيمكن الاستشكال على ما فى المتن بأنّه ما الوجه فى جعل مقتضى الاحتياط خصوصا الوجه الأول بنحو التعين خصوصا مع ما عرفت من مفروغية الوجه الثانى عند صاحب المدارك و قد اختاره المحقق الكركى قبله.

و الذى يمكن ان يوجّه به ما فى المتن من تعين الوجه الأوّل انّ العدول مطلقا و ان كان على خلاف القاعدة فى جميع موارده من دون فرق بين الحج و سائر العبادات و لا يصار اليه الّا مع اقتضاء الدليل له الّا ان مقتضى التتبع انه فى جميع موارد العدول الثابت فى عمرة التمتع كما إذا ضاق الوقت عن إتمامها و إدراك الحج بالمعنى الذى تقدم البحث فيه أو صارت المرأة حائضا بعد دخولها مكة- مثلا- و يكون حيضها مانعا عن الإتمام و إدراك الحج لعدم حصول العدم حصول الطهارة لها بهذا المقدار يكون المعدول اليه هو حجّ الافراد و لا يوجد مورد يكون العدول فيه الى عمرة مفردة.

كما ان مقتضى التتبع ان العدول فى الحج فى موارد ثبوته يكون إلى العمرة المفردة و لا يوجد فيها مورد يكون العدول الى غيرها و ذلك كما ورد فيمن لم يدرك المشعر أيضا من انه يعدل إلى العمرة المفردة و غيره من سائر الموارد.

و عليه فالظاهر ان ما فى المتن ناظر الى ما ذكرنا من مقتضى التتبع فى كلا النسكين و ان كان مع قطع النظر عن ذلك لا دليل على التعين فى البين فتدبّر جيّدا.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۹۰

[مسألة ۲- لو ترک الطواف سهوا يجب الإتيان به فى أىّ وقت امكنه]

مسألة ۲- لو ترك الطواف سهوا يجب الإتيان به فى أىّ وقت امكنه، و ان رجع الى محلّه و امكنه الرجوع بلا مشقة وجب، و الا

استناب لإتيانه (۱).

---

(۱) يقع الكلام فى هذه المسألة فى مقامات:

المقام الأوّل فى ان ترك الطواف سهوا هل يكون مثل تركه جهلا موجبا لبطلان عمرة التمتع أم لا فنقول قد نفى فى الجواهر وجد ان خلاف معتدّ به فى الصحة بل حكى عن الخلاف و الغنية الإجماع عليه لكن المحكىّ عن الشيخ فى كتابى الأخبار «التهذيب و الاستبصار» و كذا عن الحلبى البطلان و الكلام فى هذا المقام تارة من جهة ما تقتضيه القاعدة مع قطع النظر عن الروايات الخاصّة الواردة فى المسألة و اخرى مع ملاحظة الرّوايات.

أمّا من الجهة الأولى فقد مرّ فى مسألة ركنية الطواف انّ مقتضى القاعدة ثبوتها بالإضافة إلى صورة الجهل و عدم ثبوتها بالنسبة إلى صورة النسيان لما عرفت من ان حديث الرفع بلحاظ اشتماله على رفع الخطاء و النسيان يكون بمنزلة المقيّد فى مقابل الطلاق أدلة الجزئية الشامل لصورة النسيان أيضا و مقتضاه تخصيص الإطلاق بغير هذه الصّورة و عليه فمقتضى القاعدة عدم البطلان خصوصا مع ان النسيان أمر غير اختيارى و من البعيد ان يكون موجبا للبطلان المستلزم للحرج بخلاف مثل باب الصلاة فلا اشكال من هذه الجهة.

و امّا من الجهة الثانية فقد ورد فى هذا الفرض روايتان:

إحديهما صحيحة هشام بن سالم قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عمّن نسى زيارة البيت حتى رجع الى أهله فقال: لا يضرّه إذا كان قد قضى مناسكه «۱». و حكاه فى الجواهر هكذا: عمّن نسى طواف زيارة البيت و قد حمل الشيخ الرواية على طواف

---

(۱) الوسائل، أبواب زيارة البيت، الباب الأوّل، ح ۴.

....

الوداع مع انّه لا وجه له فانّ طواف الوداع أمر مستحب لا يجب الإتيان به مع الالتفات و عدم النسيان أيضا و لا دلالة لقوله عليه السّلام إذا كان قد قضى مناسكه على كون المراد قضاء جميع المناسك حتى الطواف بل المراد قضاء سائر المناسك ما عداه و عليه فنفس السؤال خصوصا من مثل هشام قرينة على ان المنسى كان امرا واجبا يجب الإتيان به مع عدم عروض النسيان كما ان قوله عليه السّلام فى الجواب: لا يضرّه، ظاهر فى انه لو لم يكن النسيان لكان الترك يضرّ به و هذا لا ينطبق على طواف الوداع بوجه كما ان الظاهر عدم كون المراد به طواف النساء بعد عدم كونه من مناسك الحج و اجزائه بل واجب فيه يكون أثره حصول التحلل بالإضافة الى النّساء و عليه فالرواية بمقتضى إطلاقها الشامل للحج و للعمرة تدل على ان نسيان الطواف فى عمرة التمتع لا يضر بحصتها و لا يوجب بطلانها بوجه.

ثانيتهما صحيحة على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام قال سألته عن رجل نسى طواف الفريضة حتى قدم بلاده و واقع النّساء كيف يصنع؟ قال: يبعث بهدى، ان كان تركه فى حجّ بعث به فى حجّ، و ان كان تركه فى عمرة بعث به فى عمرة، و وكّل من يطوف عنه ما تركه من طوافه «۱». و حكى فى الجواهر بدل: طوافه، طواف الحج لكن الموجود فى الوسائل مطابق لما ذكرنا، و قد حملها الشيخ قدّس سرّه على طواف النّساء و لا وجه له ظاهرا فإنّه ان كان الوجه فى ذلك هو التعبير فى السّؤال بمواقعة النساء المناسبة لطواف النساء لتوقف حلّيتهن عليه فمن الواضح انه لا دلالة له على ذلك لأنّ طواف النساء المؤثر فى حليّتهن هو الطواف الواقع بعد الطواف و السّعى لا مجرد طواف النساء فى أىّ ظرف تحقّق.

---

(۱) الوسائل، أبواب الطواف، الباب الثامن و الخمسون، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۹۲

....

و ان كان الوجه فى ذلك هى صحيحة معاوية بن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال سألته عن رجل نسى طواف النّساء حتى يرجع الى أهله قال لا تحلّ له النّساء حتى يزور البيت فان هو مات فليقض عنه وليّه أو غيره فامّا ما دام حيّا فلا يصلح ان يقضى عنه الحديث «۱» فمن الواضح ان ورود هذه الصحيحة فى نسيان طواف النساء لا دلالة له على ورود الصحيحة الأولى فيه أيضا بل ظاهر طواف الفريضة هو الطواف الذى يكون جزء للحج أو العمرة و يؤيده بل يدل عليه قوله عليه السّلام و ان كان تركه فى عمرة بعث به فى عمرة لأن الظاهر ان المراد بالعمرة فيه هى عمرة التمتع التى لها وقت خاص و هو أشهر الحج كنفس الحج و امّا العمرة المفردة فليس لها وقت مخصوص حتى يجب بعث الهدى فى ذلك الوقت و عليه فالظاهر ان المراد بالعمرة فيه هى عمرة التمتع و حيث انه لا يجب فيها طواف النساء كما مرّ تحقيقه فى كيفية عمرة التمتع بل يستحب فيها فهذه قرينة على عدم جواز حمل الصحيحة على طواف النساء بوجه و ان موردها طواف الفريضة المشترك بين الحج و العمرة المتمتع بها فشمول الرواية للمقام بالنصوصية و لكن شمول صحيحة هشام انّما هو بالإطلاق ثم ان الحكم ببعث الهدى و التوكيل ظاهر فى عدم البطلان و قد انقدح مما ذكرنا تطابق النص و القاعدة على الصحة التى هى المقصود فى الجهة الاولى فى مقابل الترك و لو عن جهل الذى قد تقدم ان حكمه بطلان عمرة التمتع.

المقام الثانى فى انه بعد الحكم بصحة عمرة التمتع يكون مقتضى الفتاوى كما فى المتن انه مع إمكان الرجوع يعنى من دون عسر و حرج يجب عليه الرجوع و الإتيان بالطواف المنسى و ركعتيه بالمباشرة و لا تجوز الاستنابة فى هذا الفرض و لكن ربما

(۱) الوسائل، أبواب الطواف، الباب الثامن و الخمسون، ح ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۹۳

....

يقال كما فى المدارك: ان إطلاق الرواية- يعنى صحيحة على بن جعفر المتقدمة- يقتضى جواز الاستنابة للناسى إذا لم يذكر حتى قدم بلاده مطلقا يعنى و ان كان قادرا على الرجوع بنفسه بلا مشقة. و فى محكىّ كشف اللثام: و الخبر يعطى انّ العود الى بلاده يكفيه عذرا و لكن الأصحاب اعتبروا العذر احتياطا.

أقول الظاهر انّ الوجه فيه كون الأصل فى امتثال التكاليف التعبدية المباشرة و النيابة انّما هى على خلاف القاعدة كما حققناه فى مبحث الحج النّيابى و لا يصار إليها إلّا فى مورد قيام الدليل و الرواية غايتها الدلالة على وجوب التوكيل فى الجملة و لا يستفاد منه ذلك مطلقا حتى فى مورد القدرة على الرجوع و الإتيان بالمباشرة و الّا لكان مقتضى الجمود على ظاهرها عدم جواز الرجوع و تعيّن التوكيل و الاستنابة و لا يمكن الالتزام به بوجه فالإنصاف انه لا دلالة للرواية على جواز التوكيل فى مورد القدرة فى مقابل القاعدة التى تقتضى أن تكون النيابة على خلافها.

و الظاهر انّ عدم التعرض للرجوع فى الرواية انّما هو بلحاظ كونه مستلزما للعسر و الحرج نوعا خصوصا بالنسبة إلى البلاد البعيدة سيّما فى تلك الأزمنة.

مع انه يمكن ان يقال بأولوية طواف الفريضة من طواف النساء الذى يكون مقتضى صحيحة معاوية بن عمّار المتقدمة الواردة فيه و غيرها من الروايات لزوم الرجوع بنفسه لان يزور البيت و يطوف طواف النساء فإنّه إذا كان طواف النّساء كذلك مع انه ليس من أجزاء

الحج یکون طواف الفریضة بطریق اولی کما لا یخفی.

و کیف کان لا شبهة فی انه مع عدم إمکان الرجوع و لو لأجل العسر و الحرج لا بدّ له من الاستنابة و التوکیل کما فی الصّحیحة.

المقام الثالث ظاهر المتن تبعا للأکثر عدم لزوم إعادة السعی بعد قضاء الطواف

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۲۹۴

....

المنسی لعدم التعرض لذلک مع انه علی تقدیر الوجوب کان اللازم التعرض له و حکی عن الدّروس التصریح بلزوم الإعادة حاکیا له عن الشیخ فی کتاب الخلاف و قد جعله صاحب الجواهر مقتضی الاحتیاط الوجوبی لو لم یکن أقوی و استدلّ له بصحیحة منصور بن حازم قال سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل طاف بین الصفا و المروة قبل ان یطوف بالبیت قال یطوف بالبیت ثم یعود الی الصفا و المروة فیطوف بینهما «۱». ثم قال:

اللّهم الّا ان یدعی اختصاص ذلک بما قبل فوات الوقت.

و لکن الظاهر ان لا مجال لهذا الادّعاء بعد إطلاق السؤال و الشمول لمثل المقام ممّا قد فات وقت الطّواف و لا یکون فی السؤال إشعار بالاختصاص المذکور و علیه فترک الاستفصال فی الجواب دلیل علی عدم الاختصاص.

ثم ان الظّاهر ان مورد السؤال هو خصوص صورة النسیان الذی هو محلّ البحث هنا لأنّ الابتداء بالسعی قبل الطواف لا یکاد یتحقق من المتعمد و لا یتمشی منه قصد القربة المعتبر فی السعی أیضا فإنّه مع التعمد خصوصا فی صورة العلم کیف یمکن ان یتحقق قصد القربة بالأمر المترتب علی شیء لم یتحقق فی الخارج بعد و علیه فالظاهر الاختصاص بصورة النسیان.

نعم هنا روایة أخری لمنصور بن حازم ضعیفة من حیث السّند و قد جعلوها روایة أخری مع انه من الواضح اتّحادها مع الروایة المتقدمة و ان کانت مشتملة علی زیادة لا تکون فیها و هی ما رواه قال سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل بدء بالسعی بین الصفا و المروة قال یرجع فیطوف بالبیت ثم یستأنف السعی، قلت ان ذلک قد فاته قال علیه دم الا تری انّک إذا غسلت شمالک قبل یمینک کان علیک ان یعتدّ (تعید ظ) علی

---

(۱) الوسائل، أبواب الطواف، الباب الثالث و السّتون، ح ۲.

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۲۹۵

....

شمالک «۱». و یجری فی سؤاله الثانی المرتبط بالفوت و النسیان احتمالان:

أحدهما ان یکون ناظرا الی أحد موردی السؤال الأوّل الناظر الی غیر العامد و العالم لما عرفت من عدم تمشی قصد القربة من العالم العامد و مورده الآخر صورة الجهل.

ثانیهما ان یکون قرینة علی ان المراد من السؤال الأوّل خصوص صورة النّسیان.

فعلی الأوّل یمکن ان یقال بدلالة الروایة علی عدم لزوم إعادة السعی بعد الطواف لاقتصاره فی الجواب علی ثبوت الدم الظاهر فی عدم لزوم إعادة السّعی المذکور فی الجواب عن السؤال الأوّل و هذا بخلاف الاحتمال الثانی الذی یکون مرجع الجوابین الی لزوم کلا الأمرین.

لنكرانى، محمد فاضل موحدى، تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ۵ جلد، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، دوم، ۱۴۱۸ ه‍ ق

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج؛ ج۴، ص: ۲۹۵

و لكن الظاهر ان قوله فى الذيل: الا ترى انّك إذا غسلت .. الدالّ على التشبيه بالوضوء قرينة على انه على تقدير الاحتمال الأوّل أيضا تجب إعادة السعى كما فى الوضوء الذى لا ترديد فيه من جهة لزوم اعادة غسل الشمال و لو فى حال نسيان غسل اليمين و لكن حيث انّ الرواية بهذا السّند ضعيفة و الرواية الأولى الصحيحة خالية عن هذا الذيل فاللازم الأخذ بها و الحكم بان لزوم إعادة السعى لو لم يكن أقوى فلا أقل من كونه مقتضى الاحتياط الوجوبى كما فى الجواهر على ما عرفت.

المقام الرابع قال فى الجواهر: «و- ح- يعنى (حين إذ تجب إعادة السعى أيضا) لا يحصل التخلّل بما يتوقف عليهما إلّا بالإتيان بهما فلو عاد لاستدراكهما بعد الخروج على وجه يستدعى وجوب الإحرام لدخول مكّة لو لم يكن عليه اكتفى بذلك للأصل و صدق الإحرام عليه فى الجملة و الإحرام لا يقع الّا من محلّ و ربما احتمل وجوبه فيقضى الفائت قبل الإتيان بالعمرة أو بعده و لا ريب فى انّه أحوط و ان كان الأوّل

---

(۱) الوسائل، أبواب الطواف، الباب الثالث و السّتون، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۹۶

....

أقوى».

و قد أورد عليه بعض الاعلام قدّس سرّهم بعد حكاية التمسك باستصحاب البقاء على الإحرام لو شك فى خروجه منه عن بعض من تبع صاحب الجواهر قدّس سرّه بما ملخّصه: «ان الإحرام عبارة عن نفس التلبية التى معناها القيام بالأعمال المفروضة من البداية إلى النهاية و امّا المحرمات فهى خارجة عن حقيقة الإحرام و لا ترتبط بحقيقته و التلبية نظير تكبيرة الإحرام فى الصلاة يتحقق الدخول فيها بها و يخرج منها بالتسليم فمعنى الإحرام القيام و الالتزام بالواجبات المفروضة عليه فلو فرغ من اعماله لا يكون معنى لبقاء إحرامه سواء حكم بصحة عمله أو بطلانه كما فى ترك الطواف عمدا كما لو فرغ من الصلاة و حكم بصحتها أو بطلانها فإنه لا معنى لبقائه على تكبيرة الإحرام و الالتزام بواجبات الصّلاة فكذا المقام فإذا أراد الدخول بعد الرجوع الى بلده- مثلا- وجب عليه الإحرام الجديد لدخول مكة لأنه قد خرج عن الإحرام و لا ينافى ذلك بقاء بعض الاحكام عليه كحرمة الطيب و النساء نظير ما إذا ترك طواف النّساء فإنه تحرم عليه النساء حتى يطوف و ان كان حجّه صحيحا و خرج عن إحرامه بالمرة و عليه لا يبقى مجال لجريان الاستصحاب و العمدة فيه اختلاف القضيتين المتيقنة و المشكوكة فإن المتيقن هو الإحرام للإتيان و بالأعمال السابقة و المشكوك هو الإحرام للطواف فلا اتحاد بينهما».

و التحقيق فى الجواب عن صاحب الجواهر قدّس سرّه يتوقف على بيان مقدّمة و هى انه قد تقدم منّا فى البحث عن ماهية الإحرام و حقيقته انّها عبارة عن الأمر الاعتبارى الذى يعتبره الشارع عقيب نيّة الحج أو العمرة فقط أو بضميمة التلبية و النية و التلبية بمنزلة السبب و الأمر الاعتبارى المذكور بمنزلة المسبب كعقد النكاح بالإضافة إلى الزوجية

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۹۷

....

المترتبـة عليه التى هى أمر اعتبارى موضوع لأحكام كثيرة تكليفيـة وجوبيـة و تحريميـة و غيرهما و من الواضح ان الأمر الاعتبارى أمره دائر بين الوجود و العـدم فامّا ان يكون متحققا و امّا ان لا يكون كـذلك و لا يجرى فيه التبعض بان يكون ثابتا فى الجملة و غير ثابت كذلك نعم قد يكون بعض احكامه ثابتا بعد انتفائه و ارتفاعه و لكن لا دلالة له على ثبوت الموضوع فى الجملة.

إذا عرفت ذلك نقول انّه فى إحرام الحـج يتحقق الخروج عنه بالإتيان بمناسك منى يوم النحر و لا يبقى من الإحرام فيه شـىء و لأجله يرتفع أكثر محرمـات الإحرام فجواز لبس المخيط مثلا بعـد تلك المناسك ليس لأجل التخصـيص فى دليل حرمـة لبس المخيط على الرجـل المحرم و كـذا ليس لأجل خروجه عن الإحرام بمثل هـذا المقـدار بل انّما هو لأجل خروجه عن الإحرام رأسا كما هو المرتكز فى ذهن المتشرعة و بقاء حرمة الطيب المتوقف حليته على الطواف و السعى لا دلالة على بقاء الإحرام بوجه كما ان توقف حلية النساء على طوافهن لا يدلّ على بقاء الإحرام بالإضافة إليهن.

و على ما ذكرنا فلا مجال للشـبهة فى باب الحج فى انّ ترك الطواف نسيانا لا يوجب بقاء الإحرام و لو فى الجملة بل اللازم عند ارادة الرجوع الى الإتيان به ان يصير محرما عند التجاوز عن الميقات كما فى النائب الذى لم يكن محرما بعد.

و امّيا فى عمرة التمتع التى هى محل البحث فى المقام فحيث انّها لا بـد و ان تتحقق قبل حجّـة و لـذا يعـدل الى حـج الافراد فى موارد عـدم إمكان الإتمام لضيـق الوقت أو الحيض أو مثلهما كما تقدم كما انه لا بدّ و ان يقع التحلّل من إحرامها ثم الإحرام لحج التمتع فى يوم الترويـة- مثلا- فإذا قام الدليل على صـحّتها مع نسيـان طوافها و ان كان يجب قضائه بعدها فاللازم ان يقال بخروجه عن إحرامها و لو نسى طوافها و الّا يلزم أحد

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۹۸

....

الأمرين اللذين يكون كلاهما باطلين لانه لا بد امّا ان يقال بعدم افتقار الحج إلى إحرام جديد و كفاية بقاء إحرام العمرة لفرض نسيان طوافها أو يقال بانّ المحرم يمكن له ان يحرم ثانيا مع وضوح لزوم إحرام خاص فى حجّ التمتع و لزوم حصول التحلل من إحرام العمرة و عـدم إمكان الإحرام لمن يكون محرما و مقتضـى كلام صاحب الجواهر عدم كون الإحرام فى عمرة التمتع فى الجملة و بالنسـبة الى بعض محرمـات الإحـرام لأـن الطواف فى العمرة يغاير الطواف فى الحـج من حيث حصول التحلّل قبله فى الحـج بالنسـبة إلى كثير من محرّمات الإحرام و عدم حصول التحلل قبله فى العمرة بوجه أصلا.

و على مـا ذكرنا فإذا تـذكر فى أثناء الحـج انه ترك الطواف فى عمرة التمتع فلا مجال لـدعوى كونه محرما باحرامين كما انه لا مجال لاحتمال كونه محرما بإحرام عمرة التمتع بل لا محيص عن الالتزام بحصول التحلل من عمرة التمتع بعـد اقتضاء الدليل صـحّتها و كونه محرما بإحرام الحـج فإذا كان هـذا التـذكر بعد الرجوع الى بلده البعيد فهل هناك وجه لاحتمال كونه محرما فى الجملة حتى لا يجب عليه الإحرام عنـد التجاوز عن الميقات و لعمرى انّ هذا من الوضوح بمكان و عليه فلا فرق بين النائب و بين نفسه فى لزوم الإحرام من الميقات عند التجاوز عنه.

ثم انه بعـد الإـحرام و دخول مكّـة هـل يكون مخيّرا بين تقـديم قضـاء الطواف المنسـىّ و بين الإتيان باعمال العمرة المفردة- مثلا- أو يتعين الأـوّل ذكر فى الجواهر ان الإتيـان به بعـد اعمـال العمرة أحوط، و الأـقوى الإتيـان به قبلهـا و الظاهر ان مقتضـى الاحتياط أيضـا الإتيان به قبلها للزوم رعايـة الفوريـة فى القضاء و لو احتياطا و هـذا بخلاف اعمال العمرة فإنّها و ان كانت لازمة الإتمام الّا انه لا فورية فيها فتدبّر.

المقام الخامس قال المحقق فى الشرائع: «من نسى طواف الزيارة حتى رجع الى

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۲۹۹

....

اهله و واقع قبل عليه بدنة و الرجوع الى مكّة للطواف و قيل لا كفارة عليه و هو الأصحّ و يحمل القول الأوّل على من واقع بعد الذكر».
و حكى فى الجواهر القول الأوّل عن الشيخ فى محكىّ النهاية و المبسوط و ابنى البرّاج و سعيد و القول الثانى عن الحلّى و الفاضل و الشهيدين بل عن بعض نسبته إلى الأكثر و عليه فنسبة القول بثبوت البدنة إلى الأكثر كما فى كلام بعض الاعلام قدّس سرّهم لا تكون فى محلّها و مورد النزاع ما إذا تحققت المواقعة لا مجرّد نسيان الطّواف و الظاهر ان مراد القائلين بثبوت الكفارة ثبوتها على من واقع فى حال النسيان لا بعد ارتفاعه و زواله و حصول الذكر و لذا حكى عن كشف اللثام ان عبارات المبسوط و النهاية و الجامع لا تقبل ذلك يعنى الحمل المذكور فى الشرائع.

و كيف كان فالعمدة ملاحظة الأدلة العامّة و الخاصّة فنقول قد استدل لنفى الكفارة مضافا الى حديث رفع الخطأ و النسيان الدالّ على عدم الكفارة فى مثل المقام ببعض الروايات الواردة فى خصوص المجامعة مع الزوجة نسيانا فى الحج مثل صحيحة زرارة المروية فى محكى العلل عن أبى جعفر عليه السّلام فى المحرم يأتى أهله ناسيا قال لا شىء عليه انّما هو بمنزلة من أكل فى شهر رمضان و هو ناس «۱».

و مرسلة الصدوق المعتبرة قال: قال الصّادق عليه السّلام فى حديث: ان جامعت و أنت محرم الى ان قال: و ان كنت ناسيا أو ساهيا أو جاهلا فلا شىء عليك «۲».

هذا و لكن مقتضى ما تقدم منّا من التحقيق انّ نسيان الطواف سواء كان طواف الحج أو طواف العمرة و وقوع المواقعة فى حال النسيان ليس مواقعة فى حال الإحرام

---

(۱) الوسائل، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب الثانى، ح ۷.

(۲) الوسائل، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب الثانى، ح ۵.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۰۰

....

بوجه بل الناسى للطواف قد خرج عن الإحرام بالمرّة و ان وجب عليه قضائه بعدا نظير السجدة الواحدة المنسيّة أو التشهد المنسى فإنه و ان كان يجب الإتيان بهما لكن ظرف إيقاعهما بعد الصلاة و الفراغ منها و بعنوان القضاء فالرواية بمدلولها المطابقى لا دلالة لها على حكم المقام لوقوع المواقعة فى غير حال الإحرام الّا ان يقال بالدلالة على عدم ثبوت الكفارة فيما نحن فيه من طريق الأولوية و لكنه انما يتم على تقدير عدم نهوض دليل على ثبوت الكفارة فى خصوص المقام.

و امّا القول بثبوت الكفارة فعمدة مستنده صحيحة على بن جعفر المتقدمة عن أخيه عليه السّلام قال سألته عن رجل نسى طواف الفريضة حتى قدم بلاده و واقع النّساء كيف يصنع؟ قال يبعث بهدى ان كان تركه فى حج بعث به فى حجّ و ان كان تركه فى عمرة بعث به فى عمرة و وكّل من يطوف عنه ما تركه من طوافه «۱». قال فى الوسائل بعد نقل الرواية عن الشيخ قدّس سرّه: «و رواه الحميرى فى قرب الاسناد عن عبد اللّه بن الحسن عن جدّه على بن جعفر عليهما السّلام الّا انه قال: فبدنة فى عمرة» و ظاهر الأخيرة ثبوت البدنة فى خصوص العمرة التى هى محل البحث فعلا لكن فى الطريق عبد اللّه بن الحسن و هو ضعيف و حكى عن البحار: انه يبعث ببدنة و ظاهره ثبوت البدنة فى الحج و العمرة معا لكن الظاهر ان طريق البحار أيضا هو نفس طريق قرب الاسناد الذى عرفت انه

ضعيف و كيف كان فالظاهر انّ مورد السؤال هو وقوع المواقعة فى حال النسيان لا بعد زواله و ارتفاعه و لا وجه لحمله على خلاف ظاهره و ربما يستدل على ثبوت الكفارة بالروايتين المتقدمتين الواردتين فى الجاهل خصوصا رواية على بن أبى حمزة بناء على نقل الصّدوق حيث روى بدل: جهل ان يطوف، سها ان يطوف.

---

(۱) الوسائل، أبواب الطواف، الباب الثامن و الخمسون، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۰۱

....

و لكن من الواضح عدم صحة هذا الاستدلال لأنّ الجاهل لا يشمل الناسى خصوصا بعد ما عرفت من ثبوت الفرق بينهما من جهة ان النسيان لا يوجب البطلان بخلاف الجهل و لذا ورد فى الجواب فيهما لزوم اعادة الحج مضافا الى البدنة مضافا الى ضعف سند الرواية الثانية بعليّ بن أبى حمزة.

كما انه قد يستدل بصحيحة معاوية بن عمّار قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن متمتع وقع على اهله و لم يزر قال ينحر جزورا و قد خشيت ان يكون قد ثلم حجّه ان كان عالما و ان كان جاهلا فلا شيء عليه و سألته عن رجل وقع على امرأته قبل ان يطوف طواف النساء قال عليه جزور سمينة و ان كان جاهلا فلا شيء عليه «۱». و حكاه فى الجواهر فى صدر كلامه فى الصورة الأولى مكان فلا شيء عليه، فلا بأس به و لكنه حكى عن المدارك فى ذيل كلامه مثل ما فى الوسائل و لكن الظاهر مضافا الى ظهور الرواية فى طواف الحج و عدم شمولها لعمرة التمتع انّه لا دلالة لها على حكم الناسى خصوصا بعد كون النسيان فى العمرة غير موجب لبطلانها بحيث تجب الإعادة من قابل بخلاف الجهل الذى عرفت ان الترك معه يوجب بطلان العمرة و لزوم الحج من قابل و عليه فيمكن ان يكون الحكم فى النسيان ثبوت الكفارة مكان الإعادة من قابل بخلاف الجهل الموجب للبطلان مضافا الى دلالة الروايتين المتقدمتين الواردتين فى الجاهل الدالتين على لزوم كلا الأمرين.

و كيف كان فالعمدة فى المقام هى صحيحة على بن جعفر الدالة على ثبوت كفارة الهدى الشامل للشاة أيضا و لم تثبت شهرة على خلافها حتى يرفع اليد بسببها عنها غاية الأمر نسبة القول بعدم الكفارة إلى الأكثر و النسبة مضافا الى عدم ثبوتها يكون المنسوب

---

(۱) الوسائل، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب التاسع، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۰۲

[مسألة ۳- لو لم يقدر على الطواف لمرض و نحوه فإن أمكن ان يطاف به]

مسألة ۳- لو لم يقدر على الطواف لمرض و نحوه فإن أمكن ان يطاف به و لو بحمله على سرير وجب، و يجب مراعاة ما هو معتبر فيه بقدر الإمكان و الّا تجب الاستنابة عنه (۱).

إليها فيها هو الأكثر و هو يختلف مع المشهور كما لا يخفى.

فالظاهر انه لا محيص عن الأخذ بمقتضى الصحيحة و الحكم بثبوت كفارة الهدى كما اختاره بعض الاعلام قدّس سرّهم و ان كان ظاهر المتن بلحاظ عدم التعرض للكفارة عدم ثبوتها كما لا يخفى نعم ذكر فى المسألة الثانية عشر مما يجب بعد اعمال منى ما هذا لفظه «لو نسى و ترك الطواف الواجب من عمرة أو حج أو طواف النساء و رجع و جامع النساء يجب عليه الهدى ينحره أو يذبحه فى

مكّة و الأحوط نحو الإبل، و مع تمكّنه بلا مشقة يرجع و يأتى بالطواف و الأحوط إعادة السعى فى غير نسيان طواف النساء و لو لم يتمكن استناب» و هو كما يدل على ثبوت الكفارة و هى الهدى الأعم من الإبل كذلك يدل على ما ذكرنا من ان مقتضى الاحتياط الوجوبى إعادة السّعى أيضا ثم انّك عرفت فى بعض مباحث الجماع الذى هو من محرّمات الإحرام وقوع الاختلاف فى نقل صحيحة معاوية بن عمار من جهة قول السائل: و لم يزر حيث وقع التعبير ب «لم يقصر» فى بعض الكتب الناقلة لها فراجع و على التقدير الأخير لا ترتبط بالمقام بوجه.

(۱) أقول مقتضى القاعدة الأوّلية السارية فى جميع الأعمال العبادية و هو لزوم صدور الفعل عن المكلّف مباشرة أوّلا و كون صدوره عن ارادة و اختيار ثانيا ان يكون الطواف أيضا كذلك لانه من تلك الإعمال و مع كونه جزء للحج أو العمرة و لكنه يجب ان يتحقق من المكلف مقرونا بقصد عنوانه و نية القربة كما سيأتى إن شاء اللّه تعالى و عليه فاللّازم فى باب الطواف ان يطوف بنفسه بالنحو المذكور لكن لا يلزم فيه المشى على المطاف بل يمكن ان يتحقق راكبا كما حكى عن النبى صلّى اللّه عليه و آله انه طاف راكبا لكن

....

الركوب فى المرتبة الاولى لا بد و ان يكون بحيث تستند الحركة و الدوران حول الكعبة إلى إرادة الطائف و اختياره ليتحقق عنوان الطواف بنفسه هذا و لكن مع عدم القدرة على هذا النحو لمرض أو كسر أو كبر أو غيرها تصل النوبة إلى الطواف به و هو ان يطاف بحيث لا يكون منه ارادة و لا تستند الحركة إلى نفسه و هو قد يكون فى الموارد المذكورة التى يتحقق منه نيّة الطواف و قد يكون فى مثل الإغماء الذى لا يشعر بالحركة و لا يتحقق منه نية الطواف بل ينويه وليّه و فى المرحلة الثالثة تصل النوبة إلى النيابة التى مرجعها الى صدور العمل من النائب غاية الأمر اقترانه بقصد النيابة عن المنوب عنه و هو الذى يعبّر عنه بالطواف عنه.

و يدل على ثبوت المرحلتين الأخيرتين و ترتبهما على المرتبة الاولى و ترتب الثالثة على الثانية الروايات المتعددة الواردة فى المقام و ملاحظة الجمع بينها فنقول.

منها صحيحة حريز عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال المريض المغمى عليه يرمى عنه و يطاف به «۱». و الظاهر ان المراد بالمريض المغلوب فى موثقة إسحاق بن عمّار هو المغمى عليه حيث روى عن أبى الحسن عليه السّلام فى حديث قال: قلت المريض المغلوب يطاف عنه قال لا و لكن يطاف به «۲». و الظاهر اتحادها مع رواية أخرى لإسحاق بن عمّار المذكورة بعدها فى الوسائل و ان كان مورد السؤال فيها مطلق عنوان المريض.

و منها صحيحة أخرى لحريز عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال سألته عن الرجل يطاف به و يرمى عنه فقال نعم إذا كان لا يستطيع «۳».

(۱) الوسائل، أبواب الطواف، الباب السابع و الأربعون، ح ۱.

(۲) الوسائل، أبواب الطواف، الباب السابع و الأربعون، ح ۵.

(۳) الوسائل، أبواب الطواف، الباب السابع و الأربعون، ح ۳.

....

و منها رواية أبى بصير انّ أبا عبد اللّه عليه السّلام مرض فأمر غلمانه ان يحملوه و يطوفوا به فأمرهم أن يخطّوا برجليه الأرض حتى تمسّ الأرض قدماه فى الطواف «۱». و الظاهر ان الأمر الثانى ناش عن استحباب مماسّة القدمين للأرض لا وجوبها لما عرفت من عدم

الوجوب فى المرحلة الأولى أيضا و انه يجوز فى تلك المرتبة الطواف راكبا و لازمة عدم المماسة المذكورة.
و منها روايـة يونس بن عبد الرحمن البجلّى قال سألت أبا الحسن عليه السّـلام أو كتبت اليه عن سعيد بن يسار انه سـقط من جمله فلا تستمسك بطنه أطوف عنه و اسعى؟ قال لا و لكن دعه فإن برء قضا هو و الّا فاقض أنت عنه «۲».
و منها صحيحة حبيب الخثعمى عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام قال أمر رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله ان يطاف عن المبطون و الكسير (الكبير خ ل) «۳».
و منها رواية الربيع بن خثيم قال شهدت أبا عبد اللّه الحسين عليه السّـلام و هو يطاف به حول الكعبة فى محمل و هو شديد المرض فكـان كلّما بلغ الركن اليمانى أمرهم فوضعوه بالأرض فأخرج (فأدخل خ ل) يـده من (فى) كوّة المحمل حتى يجرّها على الأرض ثم يقول ارفعونى فلمّا فعل ذلك مرارا فى كلّ شوط قلت له جعلت فداك يا ابن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله انّ هذا يشق عليك فقال انى سـمعت اللّه- عزّ و جلّ- يقول ليشهدوا منافع لهم فقلت منافع الدنيا أو منافع الآخرة فقال: الكلّ «۴». و هذه الرواية قرينة أيضا على عدم كون جرّ الرجل فى رواية أبى بصير المتقدمة واجبا لأنّ جرّ اليد غير واجب

---

(۱) الوسائل، أبواب الطواف، الباب السابع و الأربعون، ح ۱۰.
(۲) الوسائل، أبواب الطواف، الباب الخامس و الأربعون، ح ۳.
(۳) الوسائل، أبواب الطواف، الباب التاسع و الأربعون، ح ۵.
(۴) الوسائل، أبواب الطواف، الباب السابع و الأربعون، ح ۸.
تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۰۵

[مسألة ۴- لو سعى قبل الطّواف فالأحوط إعادته بعده]

مسألة ۴- لو سعى قبل الطّواف فالأحوط إعادته بعده، و لو قدم الصّلاة عليه تجب إعادتها بعده (۱).

قطعا و الظاهر انّ جرّ الرجل مثله. ثم انه ذكر فى ذيل هذه الرواية فى حاشية الوسائل المطبوعة بالطبع الجديد انه فى الفروع من الكافى و التهذيب الذى أخذ الرواية من الكلينى ترك لفظة الحسين عليه السّلام و الظاهر انه زيادة من المصنف- يعنى صاحب الوسائل- لأنه رأى ان الربيع المتوفّى سنة ۶۱ (أو) ۶۳ لا يروى عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام ففسّره بالحسين عليه السّلام و لكن يرد عليه اشكال آخر و هو رواية محمد بن الفضيل الرّاوى عن الكاظم عليه السّلام عنه.
(۱) و الظاهر انّ المراد من موضوع المسألـة هو السـعى نسيانا قبل الطواف و تقديمه عليه كذلك و ليس المراد هو التقديم عن عمد و التفات و ذلك لأنّ التقديم بهذه الصورة موجب لبطلان السعى لما سيأتى فى مبحثه من اشتراط تأخره عن الطواف و صلوته و عليه فلا يتمشى منه قصـد القربـة بالإضافة إلى السـعى الـذى قـدمه على الطواف كذلك فلا معنى لوقوعه صـحيحا و عليه فالاحتياط الوجوبى بالإعادة الدالّ على احتمال وقوعه صحيحا يكشف عن كون المراد صورة التقديم نسيانا.
مضافا الى انه وقع التصريح فى المتن فى المسألة الرابعة من مباحث السـعى الآتية بقوله قدّس سرّه: يجب ان يكون السعى بعد الطواف و صـلوته فلو قـدمه على الطواف اعـاده بعـده و لو لـم يكن عن عمـد و علم. فانّ ظاهره ان لزوم الإعادة فى صورة العمـد و العلم مما لا خفاء فيه بوجه و لا يجرى فيه احتمال العـدم و ظاهرها و ان كان الفتوى باللزوم فى صورة النسـيان أيضا و هو يغاير المقام الـذى حكم فيه بالاحتياط الوجوبى دون الفتوى لكن هذه المغايرة لا تنافى دلالة تلك المسألة على بيان موضوع المقام.
ثم انه يرد على المتن انه لا وجه للتعرض لهذه المسألة بكلا فرعيها فى عداد

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۰۶

[القول فى واجبات الطّواف]

اشارة

القول فى واجبات الطّواف و هى قسمان

[الأوّل فى شرائطه]

اشارة

الأوّل فى شرائطه و هى أمور:

[الأوّل النيّة بالشرائط المتقدمة فى الإحرام]

الأوّل النيّة بالشرائط المتقدمة فى الإحرام (۱).

مسائل الطواف بل لا بدّ فى الفرع الأوّل من البحث عنه فى ضمن مسائل السعى كما عرفت التعرض له هناك و فى الفرع الثانى البحث عنه فى ضمن مسائل صلاة الطواف و نحن نحيل البحث عنهما الى المحلّين المذكورين فانتظر إن شاء اللّه تعالى.

(۱) لا بد لتحقيق اعتبار النية فى الطّواف من تقديم أمرين:

الأمر الأوّل انه لا خفاء فى انه لا يجرى فى الطواف الذى يكون امرا تكوينيّا بيّنا الاختلاف الذى عرفته فى ماهية الإحرام و كيفية تحققه فإنه لو قيل بأنّ حقيقة الإحرام عبارة عن النية فقط أو بضميمة التلبية فمن المعلوم انه لا حاجة فى الإحرام بهذا المعنى إلى نية أخرى متعلقة به بل لا يعقل ذلك نعم لو قلنا كما اخترناه من ان الإحرام أمر اعتبارى يعتبره الشارع عقيب النية أو مع التلبية فلاعتبار النيّة بعنوان الشرطية وجه صحيح كما يقال ان الإيجاب و القبول فى باب النكاح- مثلا- شرط لتحقق الزوجية كما انه لو قلنا بأن الإحرام عبارة عن نفس ترك الأمور المحرمة على الإحرام يصح ان يقال بتوقف صحّته على النية كما فى باب الصوم الذى حقيقته الإمساك عن المفطرات مع رعاية النية و شرطيتها.

و هذا بخلاف الطواف الذى لا يجرى فيه الاختلاف المتحقق فى الإحرام بوجه بل هو كما عرفت أمر تكوينى يحتاج وقوعه جزء للحج أو العمرة إلى النيّة.

الأمر الثانى انّ سائر العبادات المركبة من الاجزاء التى يتصف كل جزء منها بعنوان العبادة لأنّه لا معنى لان يكون جزء العبادة غير عبادة كالصلاة و نحوها هل تكفى النيّة

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۰۷

....

المتعلقة بالمجموع أوّلا أو يحتاج كل جزء إلى نيّة خاصة مع الشرائط المعتبرة فيها فالركوع فى باب الصلاة هل يتوقف وقوعه جزء لها على النية المتعلقة به بعنوان الجزئية للصلاة أو تكفى نية المجموع أوّل الصلاة يظهر من الشهيد فى محكى الدروس مفروغية عدم احتياج الاجزاء الى النية فى مثل باب الصّلاة حيث قال: «ظاهر بعض القدماء ان نيّة الإحرام كافية عن خصوصيات نيّات الافعال و لعلّه

لخلوّ الأخبار الواردة بتفصيل احكام الحج من ذكر النية فى شىء من أفعاله سوى الإحرام الّذى هو أوّلها فيكون- ح- كباقى العبادات المركبة من الصّلاة و غيرها التى لا تحتاج اجزائها إلى نيّة» و يظهر من الجواهر احتمال ثبوت الإجماع و انه لولاه لكان معتبرا فى أجزاء الصلاة أيضا نعم أضاف إليه قوله: بل لعلّه كذلك فيها بناء على انّها الداعى المفروض وجوده فى تمام الصلاة بل ربما كان ذلك مرجّحا للقول بأنه الداعى كما أوضحناه فى محلّه بل ربما كان على ذلك لا فرق بين الابتداء و الاستدامة التى هى على هذا التقدير فعلية لا حكمية إلخ.

هذا و الظاهر انه لا مجال لإنكار احتياج أجزاء مثل الصلاة إلى النيّة ضرورة أنّ الانحناء المحقق للركوع- مثلا- لا بد و ان يقع بقصد الجزئية للصلاة التى شرع فيها فإنه لو انحنى بقصد آخر كقتل العقرب أو نحو لا يصلح لان يقع جزء للصلاة بوجه غاية الأمر انه حيث تكون أجزاء الصلاة مرتبطة متصلة و الإتيان بالجميع و لا يتجاوز عن عدّة دقائق و لا تكون النية عبارة عن الاخطار بالبال بل أمر مرتكز فى النفس بحيث لو سئل عن الإتيان بالركوع بأىّ قصد يجيب بعنوان الجزئية للصلاة و كونه دخيلا فى مقربيّتها فربما يتحيل أو يقال بعدم احتياج الاجزاء الى النيّة و الّا فلا فرق بين الحج و بين سائر العبادات من هذه الجهة أصلا.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۰۸

....

و قد ظهر لک من الأمرين انّ النيّة المعتبرة فى الطواف عبارة عن نيّته بعنوان الجزئية للحج أو العمرة الذى قد شرع فيه لأنّ تعيّن العمل الخارجى و هو الدوران و الحركة حول الكعبة سبعة أشواط بعنوان كونه طوافا مرتبطا بعمله و وظيفته لا يتحقق الّا من طريق النية فكما ان تعين العمل المركب المشتمل على أجزاء الصلاة و خصوصياتها بعنوان كونها صلاة لا يكاد يتحصل الّا بسبب النية و كما ان تعين أنواعها من الظهرية و العصرية- مثلا- و الأدائية و القضائية كذلك ليس له طريق غير النية المتعلقة بنوع خاص غاية الأمر لزوم رعاية الخصوصيات الأخرى المعتبرة كالمقارنة و كون الداعى هى القربة و امتثال أمر المولى جلّ و علا- كذلك تعين العمل الخارجى بعنوان كونه طوافا و جزء من عمله كيف يمكن ان يتحقق من غير طريق النيّة و لأجل ذلك لا بد من اعتبارها و الحكم بمدخليتها فى صحة الطّواف و عليه فالمراد من النية على ما ذكرنا هى نية الطواف مع الخصوصية المذكورة الراجعة إلى الجزئية للحج أو العمرة التى شرع فيها و أحرم لها مقارنة للطواف و مقرونة بداعوية الأمر و قصد القربة.

و من العجيب بعد ذلك ما وقع من بعض الاعلام- قدّس سرّه الشريف- حيث انه ذكر فى متن مناسكه انّ الأمر الأوّل من الأمور المعتبرة فى الطواف النيّة و فرع عليه بطلان الطواف إذا لم يقترن بقصد القربة، و ظاهره انّ المراد من النية المعتبرة فى الطواف عبارة أخرى عن قصد القربة.

و ذكر فى الشرح انّ النية المعتبرة تارة يراد بها قصد العمل و صدوره عن اختيار و لا ريب فى اعتبارها بهذا المعنى لان الفعل غير الاختيارى خارج عن دائرة التكليف و الآتى بالفعل من غير قصد و لا اختيار لا يكون آتيا بالمأمور به من دون فرق بين كون الواجب تعبديا أو توصّليا الّا فيما إذا علم بحصول الغرض بالفعل غير الاختيارى

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۰۹

[الثانى: الطهارة من الأكبر و الأصغر]

اشارة

الثانى: الطهارة من الأكبر و الأصغر فلا يصحّ من الجنب و الحائض و من كان محدثا بالأصغر من غير فرق بين العالم و الجاهل و

النّاسى (۱).

فيجتزئ به لا لإتيان المأمور به بل لسقوط الأمر بحصول الغرض كغسل الثوب الذى يجتزى به و لو بسبب إطارة الريح و نحوها.

و اخرى يراد بها قصد القربة و هذا أيضا مما لا ريب فيه و يدل على ذلك مضافا الى الضرورة و الارتكاز، الكتاب و السنة. و يرد على المتن انّ تفسير النية بقصد القربة كما يدل عليه التفريع لا مجال له بوجه فإنّك عرفت ان القربة من الخصوصيات المعتبرة فى النية و الّا فمعناه هى النية المتعلقة بالطواف بعنوان الجزئية للحج أو العمرة.

كما انه يرد على الشرح انّ احتمال كون المراد من النيّة هى قصد الفعل و صدوره عن ارادة و اختيار ممّا لا وجه لتوهّمه أصلا فإنه كيف يمكن ان يحمل كلمات القوم الدالة على اعتبار النية على كون المراد منها ذلك و لو على سبيل الاحتمال بل التحقيق فى معنى النيّة ما ذكرنا.

و ينبغى هنا التنبيه على أمر و هو انّ متعلق النية فى باب الطواف و السعى و كذا الوقوفين و سائر أعمال الحج أو العمرة هى نفس تلك العناوين و لا يجرى فيها ما افاده الماتن قدّس سرّه فى بحث ماهية الإحرام من استحالة تعلق النية بعنوان الإحرام بل اللازم تعلق النية بعنوان الحج أو العمرة و نحن و ان منعنا الاستحالة بالتقريب المتقدم فى ذلك البحث الّا انه قلنا بأن المنوى هو أحد العنوانين لقيام الدليل عليه و ان كان لا يتحقق محذور لو فرض قيام الدليل على لزوم تعلّق النيّة بنفس عنوان الإحرام و كيف كان فأمر الإحرام يغاير الطواف و مثله من الاعمال حيث تتعلق النية بنفس عناوينها بلا اشكال.

(۱) الظاهر تسالم الأصحاب تبعا للروايات على اعتبار الطهارة من الحدثين فى الطواف الواجب فى الجملة كما ان الظاهر تحقق الشهرة على عدم الاعتبار فى المندوب خلافا

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۱۰

....

لما عن أبى الصلاح من وجوبها فيه أيضا كما ان الظاهر الاتفاق على كون الشرطية فى الواجب شرطية مطلقة من دون فرق بين العالم و الجاهل و الناسى نعم ظاهر ما حكى عن الشيخ من حمل الرواية الآتية الدالة على عدم البأس بما إذا وقع الطواف من غير وضوء على الناسى و الساهى عدم كون الشرطية عنده شرطية مطلقة و كيف كان فالأخبار الواردة فى هذا المجال على ثلاث طوائف.

الطائفة الأولى ما تدل على الاعتبار مطلقا من دون فرق بين الواجب و المستحبّ مثل:

صحيحة على بن جعفر عن أخيه أبى الحسن عليه السّلام قال سألته عن رجل طاف بالبيت و هو جنب فذكر و هو فى الطواف قال يقطع الطواف و لا يعتدّ بشىء ممّا طاف، و سألته عن رجل طاف ثم ذكر انه على غير وضوء قال: يقطع طوافه و لا يتعد به «۱».

و رواية على بن الفضل الواسطى عن أبى الحسن عليه السّلام قال إذا طاف الرجل بالبيت و هو على غير وضوء فلا يعتد بذلك الطواف و هو كمن لم يطف «۲».

الطائفة الثانية ما تدل على عدم الاعتبار مطلقا كذلك و هى رواية واحدة رواها الشيخ بإسناده عن زيد الشحام عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل طاف بالبيت على غير وضوء قال لا بأس «۳».

الطائفة الثالثة ما تدل على التفصيل بين الطواف الواجب و المندوب و هى كثيرة مثل:

---

(۱) الوسائل، أبواب الطواف، الباب الثامن و الثلاثون، ح ۴.

(۲) الوسائل، أبواب الطواف، الباب الثامن و الثلاثون، ح ۱۱.

(۳) الوسائل، أبواب الطواف، الباب الثامن و الثلاثون، ح ۱۰.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۱۱

....

صحيحة محمد بن مسلم قال سألت أحدهما عليهما السّلام عن رجل طاف طواف الفريضة و هو على غير طهور قال: يتوضّأ و يعيد طوافه و ان كان تطوّعا توضّأ و صلى ركعتين «۱». و الظاهر بملاحظة التعبير بالإعادة فى الجواب كون مورد السؤال هو وقوع الطواف كذلك فى حال الجهل أو النسيان لان هذا التعبير لا يناسب العالم لانه لا يكون فى مقام الامتثال و الإتيان بالمأمور به و العبادة المناسبة له هو إيجاب الإتيان بالمأمور به دون الإعادة و لأجله نقول باختصاص حديث لا تعاد المعروف فى باب الصلاة بغير العالم لأجل التعبير فيه بالإعادة.

و رواية عبيد بن زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام انه قال لا بأس ان يطوف الرجل النافلة على غير وضوء ثم يتوضّأ و يصلى فان طاف متعمدا على غير وضوء فليتوضّأ و ليصلّ، و من طاف تطوّعا و صلّى ركعتين على غير وضوء فليعد الركعتين و لا يعد الطواف «۲».

و صحيحة معاوية بن عمّار قال قال أبو عبد اللّه عليه السلام لا بأس ان يقضى المناسك كلّها على غير وضوء الّا الطواف بالبيت و الوضوء أفضل «۳». و المراد من الذيل هو الوضوء فى غير الطواف من سائر المناسك كما ان موردها الطواف الواجب و لا تشمل الطواف المندوب، و غير ذلك من الروايات الواردة فى هذه الجهة.

و مقتضى الجمع بين الطوائف الثلاث هو جعل الطائفة الثالثة شاهدة للجمع بين

---

(۱) الوسائل، أبواب الطواف، الباب الثامن و الثلاثون، ح ۳.

(۲) الوسائل، أبواب الطواف، الباب الثامن و الثلاثون، ح ۲.

(۳) الوسائل، أبواب الطواف، الباب الثامن و الثلاثون، ح ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۱۲

[مسألة ۱- لو عرضه فى أثنائه الحدث الأصغر]

مسألة ۱- لو عرضه فى أثنائه الحدث الأصغر فإن كان بعد إتمام الشوط الرّابع توضّأ و اتى بالبقيّة و صحّ، و ان كان قبله فالأحوط الإتمام مع الوضوء و الإعادة. و لو عرضه الأكبر وجب الخروج من المسجد فورا و أعاد الطواف بعد الغسل لو لم يتمّ أربعة أشواط و الّا أتمّه (۱).

الطائفتين الأوليين و التفصيل بين الطواف الواجب بالحكم باعتبار الطهارة فيه مطلقا من دون فرق بين العالم و الجاهل و الناسى و بين المندوب بالحكم بعدم الاعتبار فيه كذلك كما عليه المشهور هذا مضافا الى ضعف سند رواية زيد الشحّام بابى جميلة.

ثم لا يخفى انّ الرواية النبوية العامية المذكورة فى سنن البيهقى و كنز العمّال من قوله صلّى اللّه عليه و آله الطواف بالبيت صلاة لا ارتباط لها بالمقام فانّ التنزيل لا يدل على اعتبار ما كان معتبرا فى الصلاة فى الطواف أيضا بل ظاهرها انّ تحيّة المسجد الحرام تتحقق بالطواف كما ان تحيّة سائر المساجد تتحقق بخصوص الصّلاة و ان الطواف مثلها فى الفضيلة فلا ارتباط لهذه الرواية بالمقام و مثله.

(۱) أقول الترتيب الطبيعى يقتضى تقديم البحث عن الفرض الثانى كما ان الظاهر ثبوت الصّورتين للفرض الثانى و يختلف حكمهما و

علیه فالفروض ثلاثة لا بد من البحث فی کل منها مستقلّا.

الفرض الأوّل ما لو عرضه الحدث الأصغر الذی یکون المراد به بحسب الظاهر هو الحدث غیر الاختیاری قبل بلوغ النصف الحقیقی من الطواف أعنی ثلاثة أشواط و نصفا و الظاهر اتفاق الفتاوی فیه علی البطلان و لزوم الوضوء و استیناف الطواف من رأس بل عن المدارک هذا الحکم مقطوع به فی کلام الأصحاب و عن ظاهر المنتهی الإجماع علیه، و لم ینقل الخلاف فیه من أحد نعم حکی عن الصدوق فی الفقیه انّ الحائض تبنی مطلقا استنادا إلی روایة صحیحة دالة علی ذلک و ان کان فی مقابلها

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۳۱۳

....

روایات متعددة ظاهرة فی البطلان و قد قدّمنا البحث فی عروض الحیض فی أثناء الطواف مفصّلا فراجع.

و کیف کان فیمکن ان یقال بان عروض الحیض فی أثناء الطواف فی هذا الفرض إذا لم یکن موجبا للبطلان فعروض الحدث الأصغر لا یکون کذلک بطریق اولی و لکن الظاهر عدم التزام الصدوق بذلک بل یکون الحکم مختصّا بالحیض فلا یوجد مخالف فی المقام.

و بعد ذلک یقع الکلام فی مستند فتاوی الأصحاب و البحث فیه یقع تارة من جهة ما هو مقتضی القاعدة بعد دلالة الأدلة المتقدمة علی شرطیة الطهارة للطواف و اخری من جهة ما ورد من الروایات فی خصوص المقام.

فنقول: امّا من الجهة الأولی فربما یستدل للفتاوی بان مقتضی أدلة شرطیة الطهارة بطلان الطواف مع عروض الحدث فی الأثناء لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه کبطلان الصلاة بذلک غایة الأمر قیام الدلیل فی المقام علی عدم البطلان بالعروض بعد تمامیة الشوط الرابع و امّا فی الفرض الذی هو محل البحث فلم یدل دلیل علی الصحة بل اللازم رعایة القاعدة المقتضیة للبطلان کما فی باب الصّلاة.

و أورد علیه بعض الاعلام قدّس سرّه بما حاصله: انّ المانعیّة فی الصلاة شیء و القاطعیة شیء أخر و أدلة اعتبار الطّهارة مثل قوله: لا صلاة الا بطهور لا یستفاد منها الّا لزوم اقتران أجزاء الصلاة بالطهارة و امّا الأکوان المتخلّلة فلا یعتبر فیها الطهارة فلو صدر الحدث فی الأثناء یتوضّأ و یأتی بالأجزاء اللاحقة و علیه یکون جمیع الأجزاء مقرونة بالطهارة الّا انّه دلّ دلیل خاص علی قاطعیة الحدث و انه موجب لعدم قابلیة لحوق الأجزاء اللاحقة بالسابقة و علیه فالفساد فی باب الصلاة لأجل قیام الدلیل علی

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۳۱۴

....

القاطعیة لا لأجل اعتبار الطهارة فیها.

و امّا الطواف الذی هو اسم للأشواط السبعة فالأدلة دلت علی اشتراطه بالطهارة فاللازم إیقاع الأشواط کذلک و امّا اعتبار کون الطهارة شرطا فی الأکوان المتخلّلة و کون الحدث قاطعا کما فی الصلاة فلا دلیل علیه.

و الجواب عن هذا الإیراد مضافا الی الخلط بین الشرطیّة و المانعیة فإنّ لازم کون الشیء شرطا لیس ان یکون عدمه مانعا کما فی العکس بل الشرطیة أمر و المانعیة أمر أخر و ظاهر اعتبار الطهارة فی الصلاة فی مثل القول المزبور هی الشرطیة دون المانعیة، و إلی ان مقتضی ما افاده عدم قدح الإتیان بشیء من الموانع فی الأکوان المتخلّلة فإذا لبس ما لا یوکل لحمه أو شیئا نجسا مما تتم فیه الصلاة منفردا أو استدبر القبلة فی بعض تلک الأکوان لا یکون شیء من ذلک قادحا فی الصحة لعدم وقوع شیء من أجزاء الصلاة مع المانع و لا یجوز الالتزام به بوجه.

انّ الظاهر کون تلک الأکوان المتخلّلة غیر خارجة عن الصلاة فإن الظاهر انه بالنیّة و تکبیرة الإحرام یدخل فی الإحرام الصغیر المتحقق

فی الصلاة و یخرج من الإحرام بسبب التسلیم فالمصلّی فی جمیع الحالات یکون فی الصّلاة و محرما بالإحرام الصّلاتی و علیه فإذا قام الدلیل علی شرطیة الطهارة فی الصلاة أو علی مانعیة لبس غیر المأکول فیها فمقتضاه عدم وقوعها صحیحة مع فقدان الشرط و لو فی بعض تلک الأکوان المتخلّلة و لا یحتاج الی قیام دلیل أخر و هکذا بالنسبة إلی وجود المانع و یؤیده بل یدل علیه ان المتشرعة لا یری المصلی فی تلک الأکوان خارجا عن الصلاة بحیث یتحقق الخروج و الدخول مرّة بعد اخری نعم الفرق بین المانع و القاطع انّ المانع بوجوده مضاد لنفس الصلاة و القاطع موجب لارتفاع الهیئة الاتصالیة المعتبرة فی الصلاة التی

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۳۱۵

....

یستفاد اعتبارها کذلک من التعبیر عنها بالقاطع فی الأدلة و الفتاوی و قد مرّ تفصیل ذلک فی کتاب الصلاة فراجع و الظاهر ان الطواف أیضا مثل الصلاة فإن حقیقته و ان کانت عبارة عن الدوران و الحرکة الّا انه لیس بحیث إذا وقف فی أثنائه للاستراحة یسیرا أو لاستلام الحجر الذی هو مستحب یصدق علیه انه قد خرج عن الطّواف بل هو فی مثل الحالتین مشتغل بالطواف غیر خارج عنه فالدلیل علی اعتبار الطهارة فی الطواف یدل علی اعتبارها فی جمیع الحالات و مقتضاه البطلان مع عروض الحدث فی الأثناء هذا ما تقتضیه القاعدة.

و امّا من الجهة الثانیة فالروایة فی المقام هی مرسلة جمیل عن بعض أصحابنا التی رواها عنه ابن أبی عمیر علی نقل الشیخ أو مرسلة ابن أبی عمیر عن بعض أصحابنا علی نقل الکلینی فقد روی عن أحدهما علیهما السلام فی الرجل یحدث فی طواف الفریضة و قد طاف بعضه قال یخرج و یتوضّأ فإن کان جاز النصف بنی علی طوافه و ان کان أقلّ من النصف أعاد الطّواف «۱».

و الإرسال لا یقدح فی اعتبار الرّوایة و ان قلنا بعدم اعتبار مراسیل مثل ابن أبی عمیر کما هو الظاهر و ذلک لأنّ استناد الأصحاب الی هذه الروایة و الفتوی علی طبقها خصوصا مع عدم نقل خلاف و لو کان شاذّا نادرا یجبر الضعف و تصیر الروایة حجة معتبرة و علی ما ذکرنا فالقاعدة و الروایة متطابقتان علی الحکم بالبطلان فی هذا الفرض.

ثمّ ان بعض الاعلام قدّس سرّه بعد ان رأی انسداد جمیع الأبواب فی هذا المجال من جهة الفتوی علی طبق الأصحاب لأنّه رأی ان مقتضی القاعدة کما مرّ منه عدم الحکم

---

(۱) الوسائل، أبواب الطواف، الباب الأربعون، ح- ۱.

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۳۱۶

....

بالبطلان و لا یقول باعتبار مراسیل ابن أبی عمیر و مثله أیضا و لا یذهب الی انجبار ضعف سند الروایة باستناد الأصحاب إلیها سلک طریقا أخر للوصول إلی صحة الفتاوی و محصّله انّ حدوث الحیض فی أثناء الطواف و ان کان نادرا جدّا و لکنه قد کثر السؤال عنه فی الرّوایات بخلاف صدور الحدث فإنه مع کثرة الابتلاء خصوصا من المریض و الشیخ و نحوهما خصوصا عند الرخام و مع ملاحظة افتقار الطواف الی زمان کثیر و مع ذلک لم ینسب القول بالصّحة الی أحد من الأصحاب بل تسالموا علی البطلان و هو یوجب الوثوق بصدور الحکم من الأئمة علیهم السلام و لو لم یکن کذلک لخالف بعض العلماء و لو شاذّا فمن ذلک یستکشف الحکم بالبطلان.

و یرد علیه مضافا الی منع کون عروض الحیض نادرا بخلاف الحدث فان الظاهر کون کلیهما من المسائل المبتلی بها انّ وصول الحکم من ناحیة الأئمة علیه السلام هل یکون من غیر طریق الروایة و السؤال و الجواب أو البیان الابتدائی أو یکون کسائر الاحکام

من طريق الرّواية لا مجال لادّعاء الأوّل بوجه و فى الفرض الثانى يسأل عنه ما الوجه فى عدم نقل الروايات و عدم وصولها إلينا فاللازم ان يقال امّا بدلالة الروايات الدالة على أصل شرطية الطهارة فى الطواف على البطلان فى هذا الفرض كما حققناه و امّا بصدور المرسلة المتقدمة عنهم الدالة على فتاوى الأصحاب و على اىّ تقدير يثبت المطلوب.

ثم انه ممّا ذكرنا ظهر ان الاحتياط الوجوبى المذكور فى المتن الشامل مورده لهذا الفرض لا موقع له فإنّه بعد تطابق النص و الفتوى على البطلان لا تصل النوبة إلى الاحتياط المذكور المتحقق بالإتمام بعد الوضوء ثم اعادة مجموع الطواف من رأس نعم لا تنبغى المناقشة فى كون مقتضى الاحتياط الاستحبابى ذلك هذا تمام الكلام فى الفرض الأوّل.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۱۷

....

الفرض الثانى ما إذا عرضه الحدث بين النصف بالمعنى المذكور و تمامية الشوط الرّابع و مقتضى القاعدة فيه أيضا البطلان لكن لا بدّ من ملاحظة مفاد المرسلة المتقدمة تارة من جهة كلمة «النصف» المذكورة فيها و انه هل المراد منه هو النصف الصحيح يعنى أربعة أشواط أو النصف الكسرى أعنى ثلاثة و نصفا و اخرى من جهة عنوان التجاوز و الأقلية المذكورين فيها.

امّا من الجهة الأولى فربما يستبعد ان يكون المراد بالنصف هو النصف الواقعى الذى هو أحد الكسور التسعة المعروفة نظرا إلى انّه لو كان المراد بالنصف ذلك كان التعبير بالوصول الى الركن الثالث أسهل و اولى فإن النصف الكسرى هو الوصول الى الركن الثالث من دون فرق بين ما إذا كانت المسافة بينه و بين الكعبة قليلة أو كثيرة فإن الطواف حول الكعبة على نحو الدائرة و الوصول الى الركن الثالث هو النصف على كل تقدير.

و يدفعه انه لو كان المراد بالنصف هو الشوط الرابع التام لكان التعبير بتمامية الشوط الرابع أسهل و اولى لعدم احتماله خلاف المقصود بخلاف النصف الذى يجرى فيه احتمالان فالاستبعاد المذكور فى غير محلّه.

مضافا الى انّ الحكم بالصحة قد رتب فى الرواية لا على النصف بل على التجاوز عن النصف فإذا كان المراد من النصف أربعة أشواط فاللازم تحقق التجاوز عنه فى الحكم بالصحة و لذا حكى فى الجواهر عن المسالك و المحقق الكركى تفسير التجاوز عن النصف بالأربعة و هو يدل على عدم كون المراد من النصف أربعة أشواط و كيف كان تفسير النصف بذلك خلاف الظاهر جدّا.

نعم يرد على ظاهر المرسلة عد تعرض الجواب بحسب الظاهر لجميع الصور التى

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۱۸

....

يدل عليه إطلاق السؤال و هو صيرورة الطائف الذى قد طاف بعض طوافه محدثا لأن الجملة الأولى متعرضة لحكم صورة التجاوز عن النصف و الجملة الثانية لحكم صورة الأقل من النصف فيبقى حكم صورة النصف غير مذكور فى المرسلة و هو بعيد جدّا لان ظاهرها التعرض لحكم جميع الصّور فاللازم التأمل فى مفاد الرّواية و هنا بعض الروايات الأخر الواردة فى الحائض و يمكن استفادة حكم المقام منها.

مثل رواية إبراهيم بن إسحاق عمّن سئل أبا عبد اللّه عليه السلام عن امرأة طافت أربعة أشواط و هى معتمرة ثم طمثت قال تمّ طوافها و ليس عليها غيره و متعتها تامّة و لها ان تطوف بين الصفا و المروة لأنّها زادت على النصف و قد قضت متعتها فلتستأنف بعد الحج و ان هى لم تطف إلّا ثلاثة أشواط فلتستأنف الحج فإن أقام بها جمالها بعد الحج فلتخرج إلى الجعرانة أو الى التنعيم فليتعمر «۱».

و التحقيق فى مفاد الرواية ان صيرورة المرأة حائضا بعد تمامية الطواف أربعة أشواط تكون مفروضة فى كلام السّائل من دون ان

يكون مذكورا فى كلام الامام عليه السلام و قد حكم فيه بالصحة معلّلا بأنّها زادت على النصف فيدل على ان ملاك الحكم بالصحة هى الزيادة على النصف المتحققة فى الطواف أربعة أشواط و لكنه لا دلالة له على انّه قبل تمامية الأربعة لا يمكن ان تتحقق الزيادة على النصف فيمكن ان تتحقق بزيادة ربع شوط واحد على النصف فهذا المقدار من الرواية شاهد على ان المراد من النصف ليس تمامية الشوط الرابع كما افاده بعض الاعلام قدّس سرّه على ما عرفت كذلك شاهد على ان المراد بالتجاوز عن النصف ليس تمامية الشوط المذكور كما حكى عن الشهيد و المحقق الثانيين لان تطبيقه على مورد السؤال انّما هو باعتبار كونه أحد مصاديق

---

(۱) الوسائل، أبواب الطواف، الباب الخامس و الثلاثون، ح- ۴.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۱۹

....

التجاوز لا منحصرا به بالإضافة إلى الأقل كما انه لا يكون منحصرا به بالإضافة إلى الأكثر.

نعم يبقى الكلام فى ذيل الرواية و هو قوله عليه السلام: و ان هى لم تطف إلّا ثلاثة أشواط فإن الظاهر ان المراد به صورة عدم الزيادة كما انّ مقتضى التأمل فى مفاد هذه الصّورة هو كون المراد بالزيادة المنفية هو تمامية الشوط الرابع فما زاد و هذا يظهر مع الالتفات أوّلا إلى كون هذه الصورة مفروضة فى كلام الامام عليه السلام من دون ان يكون لها ارتباط بما هو المفروض فى كلام السائل لأن مورد كلامه صورة تمامية أربعة أشواط، و مع الدقّة ثانيا فى انّ مقتضى رعاية المناسبة فى بادى النظر عدم عنوان هذه الصورة بالعبارة المذكورة فى كلام الامام عليه السلام لانه بعد ما علّل الحكم بالصحة فى مفروض السؤال بأنّها زادت على النصف يظهر ان الملاك فى الحكم المذكور هو عنوان الزيادة على النصف ففى جانب النفى و الحكم بالبطلان و استيناف الطواف من رأس يكون التناسب موجبا لان يكون مورده و موضوعه هو عدم تحقق الزيادة على النصف كما فى جميع موارد وجود التعليل إذا أريد بيان نفى الحكم المعلّل فان مورد النفى صورة عدم وجود العلة التى هى المناط فى الحكم إثباتا و نفيا و عليه فلا بد ان يكون للعدول عن التعبير بعدم الزيادة على النصف بالتعبير بأنّها لم تطف إلّا ثلاثة أشواط وجه اقتضى ذلك و هذا الوجه ليس الّا ان المراد بالعبارة المذكورة عدم تمامية الشوط الرابع و ان زادت على النصف الكسرى الذى هو المعنى الظاهر للنصف و إذا كان المراد بها ذلك فيصير قرينة على ان المراد بالزيادة على النصف الواقعة علّة للحكم بالصحة فى مورد السؤال هو تمامية الشوط الرابع فيظهر- ح- صحة ما حكى عن العلمين من تفسير التجاوز عن النصف بذلك فالرواية- ح- تدل على التفصيل فى صورة عرض الحيض

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۲۰

....

بين ما إذا كان عروضه بعد تمامية الشوط الرابع فيصح و بين ما إذا كان عروضه قبلها فيبطل و تجب عليها الإعادة.

و يؤيد ما ذكرنا بعض الروايات الأخر مثل رواية إسحاق بن عمار عن أبى الحسن عليه السلام فى رجل طاف طواف الفريضة ثم اعتلّ علّة لا يقدر معها على إتمام الطواف فقال: ان كان طاف أربعة أشواط أمر من يطوف عنه ثلاثة أشواط فقد تمّ طوافه و ان كان طاف ثلاثة أشواط و لا يقدر على الطواف فان هذا مما غلب اللّه عليه فلا بأس بأن يؤخّر الطواف يوما أو يومين فان خلته العلّة عاد فطاف أسبوعا و ان طالت علّته أمر من يطوف عنه أسبوعا .. الحديث «۱». فان هذه الرواية و ان كان فى سندها سهل بن زياد و تكون واردة فى المريض الذى صار المرض مانعا عن إتمام طوافه الّا انه حيث يكون الفرضين فيها واقعين فى كلام الامام عليه السلام و قد جعل الفرض الثانى هو الطواف ثلاثة أشواط فى قابل الفرض الأول الذى هو تمامية أربعة أشواط يدل على ان المراد من الطواف ثلاثة

أشواط هى صورة عدم تمامية الشوط الرابع و ان كان زائدا على النصف بالمعنى الذى استظهرناه أوّلا.

و بعد ذلك نرجع الى مفاد المرسلة المتقدمة التى هى المدرك فى المقام و هو عروض الحدث فى الأثناء فنقول ان المراد بالتجاوز عن النصف فى الجملة الأولى بملاحظة ما ذكرنا هو تمامية الشوط الرابع و هو يصير قرينة على ان المراد بالأقل من النصف فى الجملة الثانية بعد عدم إمكان الالتزام بعدم تعرض الرواية لبعض الموارد الذى يشمله إطلاق السؤال هو عدم تمامية الشوط الرابع و عليه فالمرسلة كما تدل على البطلان فيما إذا لم يبلغ النصف الكسرى كذلك يدلّ على البطلان فيما إذا بلغه و تجاوز

---

(۱) الوسائل، أبواب الطواف، الباب الخامس و الأربعون، ح- ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۲۱

[مسألة ۲- لو كان له عذر عن المائيّة يتيمّم بدلا عن الوضوء أو الغسل]

مسألة ۲- لو كان له عذر عن المائيّة يتيمّم بدلا عن الوضوء أو الغسل، و الأحوط مع رجاء ارتفاع العذر الصبر الى ضيق الوقت (۱).

عنه و لم يبلغ الشوط الرّابع فلا يبعد- ح- الفتوى بالبطلان فى هذا الفرض كما فى الفرض الأوّل و لا تصل النوبة إلى الاحتياط المذكور فى المتن كما انه قد ظهر مما ذكرنا البحث فى الجهة الثانية و لا حاجة الى الإعادة.

الفرض الثالث ما إذا عرضه الحدث الأصغر بعد تمامية الشوط الرابع و قد تبين مما ذكر فى الفرض الثانى ان المراد بالتجاوز عن النصف الذى وقع فى المرسلة موردا للحكم بالصحة هو تمامية الشوط الرابع و حيث انه لا مستند للأصحاب فى الحكم بالصحة فى هذا المورد الّا هذه الرواية فاللازم ان يقال بانجبار ضعفها بسبب الإرسال باستناد الأصحاب إليها فى الحكم بالصحة الذى هو على خلاف القاعدة المقتضية للبطلان هذا تمام الكلام فى الحدث الأصغر.

و امّا الحدث الأكبر فالحكم فيه هو الحكم فى الحدث الأصغر من التفصيل فى الصحة و البطلان بين تمامية الشوط الرابع و عدمها لانه لا فرق بينهما من جهة اشتراط الطواف بالطهارة عنهما هذا مضافا الى مثل رواية إبراهيم بن إسحاق المتقدمة فى الفرض الثانى الواردة فى مورد عروض الحيض الذى هو الحدث الأكبر و قد عرفت ان مقتضى الدقة فى مفادها هو التفصيل المذكور و من الواضح انه لا فرق بين الحيض و بين غيره من الاحداث التى هى مثله خصوصا مع ملاحظة ما عرفت فى رواية إسحاق بن عمار من ثبوت هذا التفصيل بعينه فى مورد المرض و العلة المانعة عن إتمام الطواف و عليه فالتفصيل المذكور يجرى فى جميع الموارد.

(۱) أمّا أجزاء التيمم بدلا عن الوضوء فيما لو كان له عذر عن المائية فقد حكى الإجماع عليه و لم ينقل الخلاف فيه من أحد و يدل عليه إطلاق أدلّة مشروعية التيمّم و انه

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۲۲

....

يبيح ما تبيحه الطهارة المائيّة و ان التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين فالمتيمم كذلك واحد لما يكون الطواف مشروطا به من الطهارة و لا دليل على خلافه.

و امّا أجزاء التيمم بدلا عن الغسل فمقتضى القاعدة فيه ذلك كالفرض الأوّل لكن فى الجواهر: «عن فخر المحققين عن والده انه لا يرى أجزاء التيمم فيه بدلا عن الغسل، بل فى المدارك انه ذهب فخر المحققين الى عدم إباحة التيمم للجنب الدخول فى المسجدين و لا اللبث فيما عداهما من المساجد و مقتضاه عدم استباحة الطواف به، قلت هو كذلك لكن لا صراحة فيه ببطلان الطواف به مع

النسيان و نحوه ممّا لا نهى معه من حيث الكون».

أقول: لو قلنا بمقالة فخر المحققين من عدم إباحة التيمم للجنب الدخول و لا اللبث لكن لا يستلزم ذلك الحكم ببطلان الطواف و لا حاجة الى توجيه الحكم بالصحة و تخصيصه بصورة النسيان كما صنعه صاحب الجواهر قدّس سرّه بل يصح الطواف معه مطلقا و لو فى حال الالتفات و ذلك لاختلاف متعلقى الأمر و النهى و كون الموارد من صغريات مسألة اجتماع الأمر و النهى لا من مصاديق مسألة تعلق النهى بالعبادة و ذلك لان الأمر قد تعلق بعنوان الطواف الذى هى الحركة و الدوران حول الكعبة مع الشرائط المعتبرة فيها و الخصوصيات اللازمة من جهة الكمية و الكيفية و من جملة الشرائط الطهارة المائية أوّلا و الترابية لو كان له عذر عن المائية و المفروض وجودها و النهى تعلق بالكون فى لمسجد الحرام و لا يرتفع بالتيمم بدلا عنه و لكن متعلق النهى أمر و متعلق الأمر أمر أخر و لا مانع من الاجتماع على ما هو مقتضى التحقيق فى المسألة الأصولية كما ان المختار صحة المجمع لو كان عبادة و ان كان وجودا واحدا و كيف كان لا فرق بين المقام و بين المثال المعروف فى تلك المسألة و هى الصلاة فى الدار المغصوبة و عليه فالظاهر

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۲۳

[مسألة ۳- لو شک فى أثناء العمل انه کان على وضوء]

مسألة ۳- لو شک فى أثناء العمل انه کان على وضوء فان کان بعد تمام الشوط الرّابع توضّأ و أتمّ طوافه و صحّ، و الّا فالأحوط الإتمام ثم الإعادة. و لو شک فى أثنائه فى انه اغتسل من الأكبر يجب الخروج فورا فإن أتمّ الشوط الرابع فشكّ أتمّ الطواف بعد الغسل و صحّ و الأحوط الإعادة، و ان عرضه الشك قبله أعاد الطّواف بعد الغسل، و لو شك بعد الطواف لا يعتنى به و يأتى بالطهور للأعمال اللّاحقة (۱).

الصحة على هذا التقدير أيضا.

(۱) فى هذه المسألة فروع:

الفرع الأوّل لو شك فى أثناء الطواف انه هل كان شروع الطواف مع الوضوء أو بدونه و الظاهر انّ المقصود من هذا الفرع ما إذا لم تكن الحالة السابقة على الشروع فى لطواف معلولة لأنه ان كانت تلك الحالة معلومة و كانت هى الطهارة فالظاهر بمقتضى الاستصحاب بقائها حال الشروع و بعده و عليه فيجوز الإتمام مطلقا من دون فرق بين صورة تمامية الشوط الرابع و صورة عدمها فلا يجب عليه الوضوء للإتمام و لا تجب عليه الإعادة بوجه، كما انه لو كانت تلك الحالة المتيقنة هى الحدث فالظاهر بمقتضى الاستصحاب بطلان ما اتى به من أشواط الطواف مطلقا لأن الطهارة كما مرّ فى بحث اعتبارها فى الطواف شرط مطلقا من دون فرق بين صور العلم و الجهل و الالتفات و النسيان فلا بد من ان يكون المراد من هذا الفرع ما ذكرنا من عدم معلومية الحالة السّابقة على الشروع فى الطواف كما إذا توارد عليه حالتان من دون العلم بزمانهما و المتقدم و المتأخر منهما سواء قلنا بجريان الاستصحابين و تحقق التعارض و التساقط أو قلنا بعدم جريان استصحاب فى البين أصلا.

و كيف كان فقد وقع التفصيل فى المتن فى هذا الفرع بين ما إذا كان الشك بعد تمامية الشوط الرابع فحكم بالصحة و لزوم الوضوء للإتمام و بين ما إذا كان قبلها فاحتاط

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۲۴

....

وجوبا بالإتمام ثم الإعادة و الظاهر ان المقصود هى الإعادة مع الوضوء و يحتمل ان يكون المقصود هو الإتمام و الإعادة مع الوضوء

فی کلیهما.

هذا و یظهر من صاحب الجواهر قدّس سرّه ان المعروف بل المصرح به فی کلام العلّامة قدّس سرّه فی جملة من کتبه هو البطلان من دون فرق بین الصورتین بل یظهر من محکی کشف اللثام الحکم بالبطلان إذا عرض الشک بعد تمامیة الطواف أیضا و الوجه فی البطلان لزوم إحراز الطهارة فی مثل الطواف المشروط بها و لم یحرز فی المقام علی ما هو المفروض.

و قد احتمل فی الجواهر بل مال الی لزوم تحصیل الطهارة بالإضافة الی ما بقی من اشواطه و الحکم بجریان أصالة الصحة فیما اتی به من الأشواط قال: «إذ هو باعتبار جواز ذلک فیه یکون کالعصر و الظهر اللذین لا یلتفت الی الشک فی أثنائهما بعد تمام الأولی لأصالة الصحة و ان وجب الوضوء للعصر قال و لکن لم أجد من احتمله فی المقام» و هو کما تری لم یفرق فی هذا الاحتمال بین الصّورتین.

نعم أورد علیه فی کتاب «دلیل الناسک» بان الوضوء للأشواط الآتیة لغو لا یترتب علیه أثر لأنه ان کان متطهّرا واقعا لا یترتب علی هذا الوضوء اثر و ان کان محدثا واقعا فالوضوء أیضا کذلک بعد وقوع الأشواط التی اتی بها من غیر طهارة کما انه أورد علیه بعض الاعلام قدّس سرّه بالفرق بین صلوتی الظهر و العصر و بین الطواف و انه لا یمکن إجراء قاعدة الفراغ فی المقام نظرا الی ان صحة العصر لا تتوقف علی صحة الظهر واقعا فان الترتیب بینهما ذکری فلو کان الظهر فاسدا واقعا صحّ عصره و لا مانع من ذلک.

و العمدة فی الجواب کون الطواف عملا واحدا و ان کان مرکّبا من سبعة أشواط و لا

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۳۲۵

....

مجال لجریان قاعدة الفراغ بعد عدم تمامیته و مقتضی القاعدة فی باب الصلاة إذا عرض له الشک فی الأثناء أیضا ذلک الّا انه قام الدلیل علی عدم قدح الشک المذکور فی صحتها و لعلّه لأجل تخلل الفعل الکثیر و هو الوضوء فی أثنائها أو لزوم وقوع جمیع الأکوان و السکوتات و السکونات المتخللة أیضا مع الوضوء و لا یمکن تحصیل ذلک بالوضوء فی الأثناء فلأجل التسهیل قام الدلیل الخاص علی الصحة فیها و الّا فمقتضی القاعدة البطلان و هذا بخلاف الطواف الذی یمکن تحصیل الوضوء فی أثنائه علی ما عرفت و کیف کان فالعمدة فی المقام ملاحظة مستند التفصیل المذکور فی المتن مع عدم اشارة الیه فی شیء من الکلمات نفیا و إثباتا فهل یمکن ان یقال باستفادته مما ورد من الروایات المتقدمة فی مسألة عروض الحدث الأصغر أو الأکبر فی الأثناء التی وقع فیها التفصیل بین تمامیة الشوط الرابع و عدمها و کذا ما ورد فی المریض الذی عرض له المرض المانع عن الإتمام فی الأثناء الذی فیه التفصیل کذلک کما عرفت نظرا الی انّ المستفاد منها ان الطواف کأنه یکون عملین مترتبین أحدهما تمامیة أربعة أشواط و ثانیهما الأشواط الثلاثة الباقیة فالشک فی الطهارة قبل تمامیة العمل الأول موجب لبطلانه بخلاف الشک فیها بعدها فإنه بمنزلة الشک فی الفراغ فیرجع ذلک الی کلام صاحب الجواهر غایة الأمر بهذا التفصیل لا بنحو الإطلاق المذکور فیه.

أو انه لا یمکن القول بالاستفادة المذکورة فإنّ تلک الروایات المفصّلة لا دلالة لها علی الاستفادة المذکورة و لا اشعار فیها بکون الطواف عملین مترتبین و الظاهر هو هذا الاحتمال و علیه لا مجال لما فی المتن من التفصیل بل مقتضی الاحتیاط الوجوبی فی کلتا الصورتین الوضوء ثم الإتمام و الإعادة.

الفرع الثانی ما لو شک فی أثنائه فی انه اغتسل من الحدث الأکبر قبل الطواف أم لا

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۳۲۶

[الثالث: طهارة البدن و اللباس]

اشارة

الثالث: طهارة البدن و اللباس، و الأحوط الاجتناب عمّا هو المعفو عنه فى الصّلاة كالدّم الأقلّ من الدّرهم و ما لا تتم فيه الصلاة حتى الخاتم، و اما دم القروح و الجروح فان كان فى تطهيره حرج عليه لا يجب، و الأحوط تأخير الطواف مع رجاء إمكان التطهير بلا حرج بشرط ان لا يضيق الوقت كما ان الأحوط تطهير اللباس أو تعويضه مع الإمكان (۱).

و قد وقع فيه التفصيل أيضا بين الصورتين فى المتن لكن مع الاختلاف بينه و بين الفرع الأوّل فى ضم الاحتياط الاستحبابى فى الصورة الاولى و الفتوى مكان الاحتياط الوجوبى فى الصورة الثانية و الظاهر انّ الوجه فى الاختلاف ثبوت الفرق بين الفرعين لا من جهة كون المفروض فى الأوّل هو الحدث الأصغر و فى الثانى هو الحدث الأكبر فقط بل من جهة كون مورد الفرع الأوّل صورة عدم إحراز الطهارة و عدم جريان شىء من استصحابى الطهارة و الحدث و مورد الفرع الثانى صورة استصحاب بقاء الحدث الأكبر و اختلاف الموردين انّما هو باعتبار قلّة مصاديق الحدث الأكبر و موارد تحققه بخلاف الحدث الأصغر الذى أنواع متعددة و لكل منها مصاديق متكثرة.

و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى ان مورد هذا الفرع ما إذا كان استصحاب الحدث الأكبر جاريا و يدل عليه الحكم فى المتن بلزوم الخروج من المسجد فورا فان هذا الحكم لا يجتمع الّا مع ثبوت بقاء الحدث المذكور وجدانا أو تعبّدا و هذا هو الوجه أيضا فى الفتوى بالبطلان فيما لو كان الشك قبل تمامية الشوط الرابع و الحكم بلزوم الإعادة بعد الاغتسال و امّا الحكم بالصحّة فى الصورة الأخرى فمبناه ما أفاده فى الفرع الأوّل من كون الشك بعد تمامية الشوط المذكور كأنّه يكون شكّا بعد الفراغ و مقتضى قاعدته الحكم بالصحة و لو فى صورة جريان استصحاب الحدث لكن عرفت منّا الإشكال فى ذلك و منه ظهر الحكم فى الفرع الثالث المذكور فى المتن.

(۱) فى اعتبار هذا الشرط جهات من الكلام:

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۲۷

....

الجهة الاولى فى أصل اعتباره و شرطيته فى الجملة و قد حكى عن الأكثر الاعتبار بل عن الغنية الإجماع عليه لكن عن ابن الجنيد كراهته فى ثوب اصابه دم لا يعفى عنه فى الصّلاة، و عن ابن حمزة كراهته مع النجاسة فى ثوبه أو بدنه و عن صاحب المدارك من المتأخرين الميل اليه.

و ما استدل به على الاعتبار أمور:

الأوّل النبوى العامى المعروف: الطواف بالبيت صلاة بعد وضوح شرطية الطهارة عن الخبث فى باب الصلاة كالطهارة عن الحدث.

و قد مرّ الجواب عن الاستدلال به فى شرطية الطهارة من الحدث و انّ هذا التنزيل لا دلالة له على اعتبار جميع ما يكون معتبرا فى الصلاة فى الطواف أيضا بل المراد امّا التنزيل فى الفضيلة و الرجحان و امّا كون تحية المسجد الحرام هو الطواف كما ان تحيّة سائر المساجد الصلاة هذا مضافا الى ضعفه من حيث السّند.

الثانى استلزام حرمة إدخال النجاسة فى المسجد و ان لم تكن مسرية لبطلان الطواف معها و يظهر من الجواهر صحة هذا الاستدلال بناء على الحرمة المذكورة كما انه يظهر من صاحب المدارك ذلك حيث أجاب عنه بمنع المبنى و ان النجاسة إذا لم تكن متعدّية و لا هاتكة لحرمة المسجد لا يكون إدخالها بمحرّم.

و العجب ممن استدل بهذا الأمر فإنّ إدخال النجاسة فى المسجد و لو كانت محرمة مطلقا لكنه لا يتّحد مع عنوان الطواف بوجه و ان كان على فرض الاتحاد أيضا لا يكاد يتحقق خلل فى الطواف كما عرفت فى الجنب المتيمم إذا دخل المسجد الحرام و قلنا بعدم

إباحـة التيمم للـدخول و ذلك اى وجه عـدم الاتّحاد فى المقام انّ عنوان الإدخال و كـذا الإبقاء لا يكون متّحدا مع الطواف و ان كان عنوان المكث متّحدا معه و عليه فهذا

تفصيل الشريعة فی شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۲۸

....

الاستدلال فى غاية الضعف.

الثالث و هو المهم الرواية الخاصة الواردة فى المقام و هى رواية يونس بن يعقوب التى رواها الصدوق و الشيخ لكن فى سند الصدوق حكم بن مسكين الذى لا يكون له توثيق خاص بل له توثيق عام و فى سند الشيخ محسن بن احمد و هو لم يوثق و العجب جعلها فى الوسائل و فى الكتب الفقهية روايتين مع انه من الواضح كونها روايـة واحدة رواها يونس بن يعقوب و السؤال و الجواب فيها واحد و ان كان هناك اختلاف فى التعبير.

ففى الأوّل قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام رأيت فى ثوبى شيئا من دم و انا أطوف قال فاعرف الموضع ثم اخرج فاغسله ثم عد فابن على طوافك «۱».

و فى الثانى قال سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل يرى فى ثوبه الدّم و هو فى الطواف قال ينظر الموضع الذى رأى فيه الدّم فيعرفه ثم يخرج و يغسله ثم يعود فيتم طوافه «۲». و دلالتها على اعتبار الطهارة فى الأشواط الباقية بعد رؤية الدم واضحة فتدل على الاعتبار فى الجميع لو كانت الرؤية قبل الشروع فى الطواف و لا مجال لتوهم الفرق أصلا كما ان دلالتها على اعتبار طهارة البدن امّا من طريق الأولوية و امّا من جهة إلغاء الخصوصية أيضا كذلك و ضعف السند على تقديره نظرا الى عدم كفاية التوثيق العام منجبر باستناد المشهور إليها و هو جابر للضعف على فرضه لكن فى مقابلها مرسلة ابن أبى نصر عن بعض أصحابه عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال قلت له رجل فى ثوبه دم مما لا تجوز الصلاة فى مثله فطاف فى ثوبه فقال أجزأه الطواف ثم ينزعه و يصلى فى ثوب

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الثانى و الخمسون ح- ۱.

(۲) الوسائل أبواب الطواف الباب الثانى و الخمسون ح- ۲.

تفصيل الشريعة فی شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۲۹

....

طاهر «۱». و لو لم يكن المراد منها الطواف فى الثوب الكذائى نسيانا كما حكى انه أشار إليه الشيخ قدّس سرّه و قلنا بان موردها الطواف فى الثوب المزبور عالما عامدا لكن حيث ان الرواية مرسلة أوّلا و معرض عنها عند الأصحاب ثانيا لا مجال للاعتماد عليها فى مقابل الرواية المتقدمة ثم انّ مقتضى إطلاق السؤال فى الرواية و ترك الاستفصال فى الجواب انه لا فرق فى اعتبار الطهارة من الجنب بين الطّواف الواجب و المندوب و لا مانع من الفرق بين الطهارتين فى الطواف المندوب حيث انّه قد دلّت الروايات التى تقدم بعضها على عدم اعتبار الطهارة من الحدث فى الطواف المندوب غاية الأمر انه يعتبر فى صلوته الطهارة و مقتضى إطلاق الرواية الواردة فى المقام عدم الفرق بين الطوافين من هذه الجهة كما انه مقتضى الفتاوى أيضا على ما يظهر من صاحب الجواهر قدّس سرّه.

الجهة الثانية فى انه هل يعتبر الاجتناب عما هو المعفو عنه فى الصّلاة كالدّم الأقل من الدّرهم و ما لا تتم فيه الصلاة أم لا احتاط فى المتن وجوبا الاجتناب و صرّح بتوسعة الحكم بالإضافة إلى الخاتم تبعا للعلّامة فيه و عليه فيتحقق الفرق بين الصلاة و بين الطواف.

و الظاهر انه فى الدّم الأقل من الدرهم إذا كان فى البدن أو الثوب يكون مقتضى إطلاق السؤال فى الرواية و ترك الاستفصال فى

الجواب كما عرفت فى الطواف المندوب الحكم بالاعتبار بصورة الفتوى كما صرّح به في الجواهر حيث قال: فالتحقيق عدم العفو فى الأقل من الدّرهم و الظاهر انّ التنزل من الفتوى الى الاحتياط الوجوبى كما فى المتن منشأه استبعاد كون الطواف أضيق حكما من هذه الجهة من الصلاة التى هى أمّ العبادات و فى رأسها كما انه يمكن ان يكون منشأه انصراف السؤال فى الرواية

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الثانى و الخمسون ح- ۳.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۳۰

....

الى الدّم الذى لا يكون معفوّا عنه فى الصلاة فلا يشمل مثل الأقل من الدرهم لكن فى كلا الأمرين ما لا يخفى.

و امّا ما لا تتم فيه الصّلاة فقد عطفه فى الجواهر على الأقلّ من الدرهم فى الفتوى و فى المتن أيضا فى الاحتياط الوجوبى لكنّه استظهر بعض الاعلام قدّس سرّه عدم اعتبار طهارته نظرا الى عدم عدم صدق «الثوب» بصيغة المفرد المذكور فى النص على مثل التكّة و القلنسوة و الجورب و ان صدق عليها الثياب فان الثوب ينصرف الى مثل القباء و الجبة و القميص و نحو ذلك و لا يصدق عليها جزما قال: و لا أقلّ من الشك فيرجع الى الأصل المقتضى لعدم الاعتبار.

أقول الظاهر انّ مراده قدّس سرّه صدق الثياب عليها فى ضمن القباء و الجبة و نحوهما لا مستقلّا و عليه فيرجع الى التغليب الّذى مبناه على المسامحة و التجوز فلا- فرق بين المفرد و الجمع كما ان الظاهر صدق كليهما نعم لا تنبغى المناقشة فى خروج الخاتم عن دائرة الحكم لعدم صدق الثوب عليه بوجه و ان كان يصدق عليه أنّه ملبوس لكن عنوان اللبس أعمّ من الثوب.

الجهة الثالثة فى دم القروح و الجروح و لا إشكال فى عدم لزوم تطهيره إذا كان مستلزما للجرح و المشقة الرّافعة للحكم التكليفى و كذا الوضعى نعم فى صورة عدم ضيق الوقت و إمكان تأخير الطواف و رجاء التطهير بلا- حرج يكون مقتضى الاحتياط الوجوبى التأخير.

و امّا إذا لم يكن مستلزما للحرج فيظهر من المتن من ناحية المفهوم وجوب التطهير لكن لا ظهور فيه فى انّ هذا الوجوب هل هو على نحو الفتوى أو على سبيل الاحتياط الوجوبى و ان كان الذيل المتعرض لحكم اللباس فى هذه الصورة يؤيد بل يدل على

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۳۱

[مسألة ۴- لو علم بعد الطواف بنجاسة ثوبه أو بدنه حاله]

مسألة ۴- لو علم بعد الطواف بنجاسة ثوبه أو بدنه حاله فالأصحّ صحّة طوافه، و لو شك فى طهارتهما قبل الطواف جاز الطواف بهما و صحّ الّا مع العلم بالنجاسة و الشك فى التطهير (۱).

[مسألة ۵- لو عرضته نجاسة فى أثناء الطواف أتمّه بعد التطهير و صحّ]

مسألة ۵- لو عرضته نجاسة فى أثناء الطواف أتمّه بعد التطهير و صحّ، و كذا لو رأى نجاسة و احتمل عروضها فى الحال، و لو علم انّها كانت من أوّل الطواف فالأحوط الإتمام بعد التطهير ثم الإعادة سيّما إذا طال زمان التطهير فالأحوط- ح- الإتيان بصلاة الطواف بعد الإتمام ثم اعادة الطواف و الصلاة و لا فرق فى ذلك الاحتياط بين إتمام الشوط الرّابع و عدمه.

الثانی و کیف کان فان کان المراد هو الفتوی فیرد علیه ان الفتوی و ان کانت حقّا لما مرّ من إطلاق السؤال و ترک الاستفصال الّا انه لا فرق بینه و بین الدم الأقلّ من الدرهم أصلا فکیف یکون الحکم فی أحدهما بصورة الاحتیاط و فی الأخر بصورة الفتوی، و ان کان المراد هو الاحتیاط الوجوبی فیرد علیه ما أوردناه علیه فی الدّم الأقلّ.

(۱) یقع الکلام فی هاتین المسألتین فی مقامات ثلاثة:

المقام الأوّل فیما لو شک فی طهارة الثوب أو البدن قبل الشروع فی الطواف و لا بدّ من الأخذ بالحالة السابقة المعلومة ان کانت فان کانت الحالة السابقة هی الطهارة فمقتضی الاستصحاب بقائها و جواز الشروع فی الطواف معه، و ان کانت الحالة السابقة هی النجاسة فمقتضی الاستصحاب بقائها و عدم جواز الشروع فی الطواف معه الّا مع التطهیر أو التبدیل و ان لم تکن هناک حالة سابقة متیقنة فمقتضی قاعدة الطهارة ثبوتها و لازمها جواز الشروع من دون شیء منهما و الحکم فی هذا المقام واضح.

المقام الثانی فیما لو رأی نجاسة فی ثوبه- مثلا- فی أثناء الطواف فتارة یعلم بالعروض فی الأثناء و انه لم یقع شیء من الأشواط التی اتی بها مع النجاسة و اخری

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۳۳۲

....

یحتمل عروضها فی الأثناء و یحتمل عروضها قبل الشروع فی الطواف و ثالثة یعلم بوقوع الأشواط السّابقة مع النجاسة غایة الأمر عدم العلم بها فی الأثناء و قد حکم فی المتن فی لفریضین الأوّلین بالصحة و لزوم الإتمام بعد التطهیر أو التبدیل الذی هو اولی من التطهیر فی صورة الإمکان و احتاط وجوبا فی الفرض الأخیر بالإتمام بعد التطهیر ثم الإعادة بالکیفیة المذکورة فی المتن مصرّحا فی الذیل بأنه لا فرق بین إتمام الشوط الرابع و عدمه و ظاهره انه لا فرق بینهما فی الفریضین الأوّلین أیضا و المحکی عن الشهیدین فی الفرض الأخیر حیث انّهما جزما بوجوب الاستیناف و الإعادة ان توقفت الإزالة علی فعل یستدعی قطع الطواف و لما یکمّل أربعة أشواط هذا و الظاهر ان المستند فی هذا المقام هی روایة یونس المتقدمة الواردة فی أصل مسألة اعتبار الطهارة عن الخبث فی صحة الطواف فانّ مقتضی إطلاق السؤال فیها و ترک الاستفصال فی لجواب الشمول لجمیع الفروض الثلاثة فإنه کما یصدق عنوان السؤال علی الفریضین الأولین کذلک یصدق علی الفرض الأخیر فإنه أیضا رأی فی ثوبه شیئا من الدم فی حال الطّواف و علیه فمقتضی الروایة صحة الطواف فی جمیع الفروض الثلاثة و لزوم الإتمام بعد التطهیر المستلزم للخروج و الغسل فضلا عن التبدیل الّذی لا یحتاج الی ذلک من دون فرق بین تکمیل أربعة أشواط و بین عدمه.

و من الواضح انه لا مجال لاستفادة حکم المقام من الأدلة الواردة فی الحدث المفصلة بین التجاوز عن النصف و بین عدمه بعد الاختلاف بینه و بین الخبث فی کثیر من الاحکام مع ان لازمة الحکم بوجوب الإعادة و الاستیناف و ان لم تتوقف الإزالة علی فعل یستدعی قطع الطواف قبل تکمیل أربعة أشواط بل لازمة الحکم بوجوب الإعادة فی جمیع الفروض الثلاثة لعدم الفرق فی الحدث بینهما نعم ربما یقال انّ الأجود

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۳۳۳

....

الاستدلال لکلام الشهیدین بعموم ما دلّ علی ان قطع الطواف قبل تجاوز الأربعة یوجب الاستیناف.

هذا و البحث فی مفاد هذه الروایات و انّ القطع الموجب لذلک هل یختص بالقطع الاختیاری کدخول البیت الوارد فی المورد جملة منها أو یعمّ القطع اللازم لأجل تطهیر الثوب موکول الی بحثه الآتی.

هذا و لكن كلام الماتن- قدس سره الشريف- لا يكون مبتنيا على هذا المبنى لتصريحه بالصحة فى الفرضين الأولين مع فرض التطهير الذى يستلزم قطع الطواف عادة و كذا عرفت ان ظاهره فيهما بل صريحه فى الفرض الأخير انه لا فرق بين إتمام الشوط الرابع و عدمه.

و عليه فيرد عليه سؤال الفرق بينهما و بينه بعد شمول رواية يونس لجميع الفروض الثلاثة و دلالتها على عدم قدح القطع و لزوم الخروج و التطهير ثم العود و البناء على طوافه.

كما انّ الظاهر ان مورد كلام الشهيدين هو خصوص الفرض الأخير و الّا فبالنسبة إلى الفرضين الأولين خصوصا الأوّل منهما يحكمان بالصحّة.

و كيف كان فان كان المستند الروايات الواردة فى قطع الطواف فيرد عليه أوّلا عدم شمولها لمثل المقام مما يكون القطع وظيفة شرعية له بل تختص بما إذا كان القطع اختياريّا له و ثانيا انه لو سلّمنا العموم و عدم الاختصاص فنقول انّ النّسبة بين تلك الروايات و رواية يونس بن يعقوب الواردة فى أصل اعتبار الطهارة من الخبث فى لطواف و ان كان عموما من وجه لاجتماعهما فيما إذا كانت رؤية الدم فى الثوب مع توقف إزالتها على الخروج من الطواف و قطعه قبل ان يكمل أربعة أشواط فإن مقتضى

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۳۴

....

تلك الروايات البطلان و مقتضى رواية يونس الصحّة و يفترقان فى القطع لغير غرض تحصيل الطهارة كدخول البيت و نحوه و فيما إذا كان تحصيل الطهارة غير متوقف على القطع بل يمكن ان تتحقق بالتبديل حيث انّ الرواية تدل على جوازه بطريق أولى الّا انه لا بدّ من الحكم فى مادة الاجتماع بما تقتضيه رواية يونس لان الفرضين الأوّلين الذين حكم فيهما الشهيدان و الامام الماتن- قدس اللّه أسرارهم- داخلان فى مادة الاجتماع لحكمهم بالصحة فيهما و عليه فلا مجال لإخراج الفرض الثالث عن مادة الاجتماع و التفصيل بينه و بينهما فإذا كان الحكم فيهما مطابقا لما هو مقتضى رواية يونس فلا بد ان يكون الحكم فيه أيضا كذلك لا الفتوى بالبطلان و لا الاحتياط الوجوبى المذكور فى لمتن و بعبارة أخرى دخول الفرضين الأولين دليل على جعل رواية يونس مقيدة لإطلاق تلك الروايات و- ح- لا بد من الأخذ بإطلاق الدليل المقيد كما فى سائر الموارد و قد انقدح من جميع ما ذكرنا انه لا مجال للفرق بين الفرضين الأولين و بين الفرض الأخير بل اللازم الحكم بالصحة فى الجميع و على هذا يرتفع الاستبعاد فى التفصيل بين الأثناء و بين ما إذا كان العلم بوقوع الطواف مع النجاسة بعد إتمامه و الفراغ منه فان الحكم بالبطلان فى الأوّل و لو فى بعض فروضه و بين الحكم بالصحة فى الثانى ممّا لا يجتمعان.

المقام الثالث فيما لو علم بعد الفراغ بوقوع جميع أشواط الطواف مع النجاسة و قد نفى وجدان الخلاف فى مضى الطواف و صحته بل الاشكال فيه فى الجواهر.

و ربما يقال انّ المستند فيه مرسلة البزنطى المتقدمة عن بعض أصحابه عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال قلت له رجل فى ثوبه دم مما لا تجوز الصلاة فى مثله فطاف فى ثوبه

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۳۵

[مسألة ۶- لو نسى الطّهارة و تذكر بعد الطواف أو فى أثنائه]

مسألة ۶- لو نسى الطّهارة و تذكر بعد الطواف أو فى أثنائه فالأحوط الإعادة (۱).

فقال أجزأه الطواف ثم ينزعه و يصلى فى ثوب طاهر «۱». لكن صحة الاستناد بها مبتنية على كون مورد الرواية صورة العلم بوقوع

الطواف فى ثوبه الذى كان فيه الدم بعد الفراغ منه و على إحراز استناد الأصحاب إليها حتى يكون ضعف السند بالإرسال منجبرا به و كلا الأمرين ممنوعان فانّ الظاهر انّ موردها صورة العلم قبل الشروع فى الطواف كما ان استناد الأصحاب إليها غير محرز.

و الظاهر ان المستند فى الحكم بالصحة فى هذا المقام ما مرّت الإشارة إليه من دلالة رواية يونس على صحة ما مضى من الأشواط فيما لو علم فى الأثناء و لو فى الفرض الأخير الذى يعلم بوقوع الأشواط الماضية مع النجاسة نظرا إلى انه لا فرق بين الأشواط الماضية و بين مجموع الطواف لعدم الفرق فى اعتبار الطهارة من الخبث بين الأشواط أصلا فإن كل شوط بل كل جزء من الشوط لا بدّ و ان يقع مع الطهارة فإذا دلت الرواية على صحة ما مضى و لو كان مع النجاسة لكنه لم يكن عالما بذلك حين الإتيان به فمقتضاها الصحة لو كان العلم بعد الفراغ من الطواف أيضا لو لم يكن الثانى أولى باعتبار عدم وقوع العلم بالنجاسة فى أثناء الطواف و لو لم يكن فى اجزائه فى الثانى دون الأوّل.

(۱) المعروف صحة الطواف فى صورة نسيان الطهارة و التذكر بعده أو فى الأثناء لكن عن الشهيد فى الدروس التصريح بالبطلان حيث عطف النسيان على التعمد قال:

«و لو طاف فى ثوب نجس أو على بدنه نجاسة أعاد مع التعمد أو النسيان و لو لم يعلم حتى فرغ صحّ، و لو علم فى الأثناء أزالها و أتمّ ان بلغ الأربعة و الّا استأنف».

و ربما يقال بأنه لا يبعد دعوى إطلاق رواية يونس الواردة فى أصل المسألة باعتبار

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الثانى و الخمسون ح- ۳.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۳۶

[الرّابع: ان يكون مختونا و هو شرط فى الرجال لا النّساء]

الرّابع: ان يكون مختونا و هو شرط فى الرجال لا النّساء، و الأحوط مراعاته فى الأطفال، فلو أحرم الطفل الأغلف بأمر وليّه أو احرمه وليّه صحّ إحرامه و لم يصحّ طوافه على الأحوط، فلو أحرم بإحرام الحج حرم عليه النّساء على الأحوط و تحلّ بطواف النساء مختونا أو الاستنابة له للطواف، و لو تولّد الطفل مختونا صحّ طوافه (۱).

ترك الاستفصال للجهل و النسيان مع انّ الظاهر بطلان هذه الدعوى لان التعبير الوارد فى سؤال الرواية لا يلائم مع النسيان بوجه بل ظاهره خصوص صورة الجهل لكنها شاملة للفروض الثلاثة المتقدمة.

و العمدة فى الحكم بالصحة فى صورة النسيان عدم نهوض دليل على البطلان فيها فانّ المستند فى أصل اعتبار الطهارة ان كان مثل قوله صلّى اللّه عليه و آله الطواف بالبيت صلاة لكان الدليل على البطلان فى صورة النسيان موجودا إلا انك عرفت عدم تماميته سندا و دلالة و العمدة رواية يونس و هى لا تدل على الشرطية فى حال النسيان بوجه بل مفادها الشرطية فى حال العلم فى مقابل الجهل و لو فرض وجود دليل دالّ على شرطية الطهارة مطلقا لكان مقتضى حديث رفع الخطأ و النسيان رفع الشرطية فى حال النسيان و بالجملة الظاهر الصحة فى مفروض المسألة نعم لو وقعت صلاة الطواف كذلك تكون باطلة.

(۱) اعتبار شرطية الختان فى صحة الطواف بالإضافة إلى خصوص الرجال واجبا كان أو مندوبا مما نفى وجدان الخلاف فيه فى الجواهر بل عن الحلبى انّ إجماع آل محمد- صلوات اللّه عليه و عليهم أجمعين- عليه لكن عن المدارك انه نقل عن ابن إدريس التوقف فى ذلك لكن ذكر صاحب الجواهر: انا لم نتحقّقه و أضاف اليه ان عدم ذكر كثير له على ما فى كشف اللثام ليس خلافا محقّقا.

و العمدة الروايات الكثيرة الواردة فى المقام مثل:

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۳۷

....

صحيحة معاوية بن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: الأغلف لا يطوف بالبيت و لا بأس ان تطوف المرأة «۱». و من الواضح انّ النهى لا يكون نهيا تكليفيا بل إرشاد إلى فساد طواف الأغلف غير المختون إذا كان رجلا.

و رواية إبراهيم بن ميمون عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى الرجل يسلم فيريدان يحج و قد حضر الحج ا يحجّ أم يختتن قال لا يحجّ حتى يختتن «۲».

و صحيحة حريز عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال لا بأس ان تطوف المرأة غير المخفوضة، فأمّا الرجل فلا يطوف الّا و هو مختتن «۳».

و رواية حنان بن سدير قال سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن نصرانى أسلم و حضر الحج و لم يكن اختتن ا يحجّ قبل ان يختتن قال لا و لكن يبدأ بالسنّة «۴». فلا إشكال فى أصل الاعتبار و كذا فى الاختصاص بالرجال فى مقابل النساء هذا بالنسبة الى غير الطفل و امّا الطفل المذكر فقد وقع فيه الاختلاف و قد استظهر من المحقق فى الشرائع و بعض أخر عدم الاعتبار فى الصبىّ و حكى عن بعض أخر الاعتبار و فى المتن اعتباره بنحو الاحتياط الوجوبى و ظاهر الجميع بل صريح المتن انه لا فرق بين المميز و غيره و اختار بعض الاعلام قدّس سرّه التفصيل بين الصبى المميز الذى يطوف بنفسه و بين الصبى غير المميز الذى يطاف به فيعتبر فى الأوّل دون الثانى.

و العمدة فى هذه الجهة صحيحة معاوية بن عمّار الواردة فى الأغلف لأن غيرها واردة فى مورد الرجل الذى يكون المتبادر منه هو المذكر البالغ و ان كان يمكن ان

(۱) الوسائل أبواب مقدمات الطواف الثالث و الثلاثون ح- ۱.

(۲) الوسائل أبواب مقدمات الطواف الباب الثالث و الثلاثون ح- ۲.

(۳) الوسائل أبواب مقدمات الطواف الباب الثالث و الثلاثون ح- ۳.

(۴) الوسائل أبواب مقدمات الطواف الباب الثالث و الثلاثون ح- ۴.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۳۸

....

يقال بأن قرينة المقابلة تقتضى ان يكون المراد به جنس المذكر أعم من البالغ.

و كيف كان فهذه الصحيحة واردة فى الأغلف الذى يشمل غير البالغ و لا اختصاص له به لكن لا بد من النظر فى دلالتها من وجهين الأوّل انه يمكن ان يقال كما قيل بأنّ النّهى عن الطواف بالإضافة إلى الأغلف قرينة على كون المراد به هو البالغ لأنّ غيره لا يكون مكلّفا بتكليف إلزامى و ان قلنا بشرعية عبادات الصبى كما هو مقتضى التحقيق و الظاهر ان البحث فى المقام متفرع على هذا القول لانه على تقدير عدمها و كون عباداتها تمرينية محضة لا مجال لدعوى اعتبار الختان فى طوافه يعنى فى صحته و مشروعيته.

و كيف كان فمقتضى هذا الوجه اختصاص الأغلف فى الصحيحة بالبالغ لعدم توجه التكليف الإلزامى إلى الصبى بوجه و الجواب عن هذا الوجه ان الظاهر كون النهى فى لصحيحة إرشادا إلى فساد الطواف فى حال كون الطائف أغلف فالنهى دال على شرطية الختان أو مانعية الاغلفية و من الواضح انه لا-فرق فى الأحكام الوضعية بين البالغ و غيره كسببية إتلافه للضمان و اشتراط صلوته بالطهور و أشباههما.

هـذا و الظاهر ان دلالة مثل هذا النهى على الحكم الوضـعى لا تكون تابعة للدلالة على الحكم التكليفى كما يظهر من صاحب الجواهر قدّس سرّه بل النهى الدال على الحكم الوضعى قسيم للنهى الدال على الحكم التكليفى و لا يكون فى البين أصالة و تبعية بوجه.

الثـانى مـا افاده بعض الاعلام قـدّس سـرّه من ان الأغلف فى الصـحيحة و ان كان شاملا لمطلق الـذكر الّا انه مع ذلك لا يمكن الحكم بالتعميم و الالتزام باعتباره فى الصبى غير المميّز لان موضوع النهى هو الشخص الذى يطوف بنفسه و يكون مأمورا بالطواف بنفسه.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۳۹

....

و امّا الـذى يطـاف به و لا يطوف بنفسه فلا أمر له بالطواف لانه متوجه إلى الولىّ فمقتضـى الأصل- ح- عـدم الاعتبار فى الصّبى غير المميّز و فيه انه ان كـان الفرق فى مجرد الطواف بنفسه و الطواف به فلازمه تعميم الحكم بعـدم اعتبـار الختـان فى كـل من لا يطوف بنفسه بل يطاف به و ان كان بالغا كما إذا كان مريضا لا يقدر على ان يطوف بنفسه و من الواضح عدم إمكان الالتزام به بوجه.

و ان كـان الفرق من جهـة كون التكليف متوجها الى الولى فى الصبى غير المميّز و الى الطائف الـذى يطوف بنفسه فى غيره فيرد عليه انه لاـ دلالـة للصـحيحة على هـذا الفرق بـوجه فـانّ مفادهـا اعتبـار الختـان فى الطـواف بمـا هـو طواف من دون فرق بين من توجّه اليه التكليف و عليه فالتفصـيل الظـاهر فى هـذا المقـام هو الفتوى بالاعتبـار فى الصـبىّ المميّز و الاحتيـاط المطلق فى الصـبى غير المميّز لا الحكم بعدم الاعتبار.

ثم انّ الظاهر من النصوص و الفتاوى ان الختان المعتبر انّما هو الختان بمعناه الاسم المصدرى و هو كونه مختونا لا بمعناه المصدرى و هو صـدور الختان منه و لو بالتسبيب و عليه فلو تولّـد الطفل مختونا كما قد يتفق فى الخارج لا يحتاج صـحة طوافه من هذه الجهة إلى شىء أخر بل يصح طوافه كذلك.

بقى فى هذا المقام فرعان لم يقع التعرض لهما فى المتن.

الفرع الأوّل انه لو حصـلت له الاسـتطاعة المعتبرة فى وجوب الحـج و تعـذّر عليه الختـان فى عام الاسـتطاعة لضـيق الوقت أو غيره من الجهات ففيه وجوه بل أقوال ثلاثة:

الأوّل سـقوط شـرطية الختان و اعتبار التمكن فى اعتباره قال فى الجواهر بعـد حكايـة هذا القول عن القواعد و غيرها: «و لعلّه لاشتراط التكليف بالتمكن كمن لم يتمكن من الطهارة مع عموم أدلة وجوب الحج و العمرة».

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۴۰

....

و لكنـك عرفت انّ النهى الوارد فى مثل المقام ليس نهيا تكليفيّا حتى يكون مشـروطا بالقـدرة كسائر الشـرائط العامـة بل نهى وضـعى مفاده الإرشاد إلى الشـرطية أو المانعيّة و ظاهر إطلاق دليله الشرطية المطلقة أو المانعية كذلك و لازمة عدم التمكن من أصل الطواف لعدم التمكن من شرطه.

الثانى ما احتمله فى محكى كشف اللثام من انه يكون كالمبطون فى وجوب الاستنابة.

و يرد عليه انّه ان أراد اسـتفادة حكم المقام ممّا ورد فى المبطون فالظاهر عـدم تماميتها لانه يمكن ان يكون للمبطون من جهة اسـتلزام دايـة لأمرين و هما نقض وضوئه و دخول النجاسـة فى المسـجد الحرام و لو لـم تكن متعديـة و لا هاتكـة خصوصـية مانعة عن اسـتفادة حكم المقام الذى يكون فاقدا للختان فقط نعم تمكن الاستفادة منه و من أشباهه و نظائره على ما يأتى تفصيله.

الثالث ما احتمل اتجاهه صاحب الجواهر من سـقوط الحـج عنه فى عام الاسـتطاعة و لزوم الإتيان به مع الختان فى العام القابل نظرا الى

فوات المشروط بفوات شرطه قال:

«بل لعلّ خبر إبراهيم بن ميمون لا يخلو عن اشعار بذلك و ان كان هو غير نص فى انه غير متمكن من الختان لضيق الوقت و ان عليه تأخير الحج عن عامه لذلك فانّ الوقت انّما يضيق غالبا عن الاختتان مع الاندمال فأوجب عليه السلام ان يختتن ثم يحج و ان لم يندمل».

و صريح بعض الاعلام قدّس سرّه اختيار هذا الوجه نظرا إلى انه لا يتمكن من الحج فى هذه السنة لعدم تمكنه من الطواف مع الختان و لا دليل على الاستنابة فى خصوص هذا الفرض لأنّها انما تجب فى فرض الاستطاعة و المفروض ان هذا الشخص غير مستطيع

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۴۱

....

و قد استفاد من روايتى حنان بن سدير و إبراهيم بن ميمون المتقدمتين ذلك و ان المتفاهم منهما دوران الأمر فى عام الاستطاعة بين الحج و الخروج مع الرفقة و بين ان يختتن و لكن لو اختتن لا يتمكن من الحج فى هذه السنة و قد وقع فيهما الحكم بتأخير الحج و لزوم البدأة بالختان.

أقول امّا الروايتان اللتان تكون إحديهما معتبرة فلا ظهور فى شيء منهما على دوران الأمر بين الحج و بين الختان بحيث كان محطّ السؤال و مورد نظر السائل عدم إمكان الجمع بينهما بعد الإسلام و حضور الحج حتى يكون مقتضى انطباق الجواب على مورد السؤال لزوم تأخير الحج الى العام القابل بل ليس فى شيء من السؤال و الجواب إشارة إلى العام الفعلى و العام القابل و عليه فلوم لم تكن الروايتان ظاهرتين فى خصوص عام واحد نظرا الى ان محطّ السؤال انه بعد صيرورة الرجل مسلما و المفروض كونه مستطيعا هل يجب عليه الجمع بين الختان و الحج أو يجوز له تأخير الختان عن الحج لا تكونان ظاهرتين فيما افاده كما اعترف به صاحب الجواهر و ان نفى خلو الرواية عن الاشعار بذلك لكن الظاهر عدم تحقق الاشعار فيها أيضا مع ان الإشعار لا حجيّة فيه أصلا.

و التحقيق ان يقال انّ تعذر الختان لضيق الوقت أو غيره لا يوجب فقدان الاستطاعة المعتبرة فى وجوب الحج حتى لا يجب عليه الحج فى هذا العام بل فى العام القابل مع تحصيل الشرط و ذلك يظهر بملاحظة الموارد المشابهة التى حكموا فيها بالاستنابة فإنه لو علمت المرأة المستطيعة فى انّ أيام عادتها تصادف مع أيّام الطواف بحيث لا تقدر على الطواف فى غيرها فهل يمكن الحكم بعدم وجوب الحج عليها فى هذا العام بمجرد العلم المذكور أو انّ اللازم عليها الحج و الاستنابة فى الطواف كما فيما

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۴۲

....

لو عرض لها الحيض بالكيفية المذكورة من دون سبق علمها به و كذلك المبطون الذى ذكره كاشف اللثام فإنّه يجب عليه الحج و الاستنابة فى الطواف و لو علم أو احتمل علاج مرضه فى لعام القابل و غير ذلك من الموارد.

و عليه فلا يجوز بمقتضى القاعدة تأخير الحج عن عام الاستطاعة مع لزوم رعاية الفورية فيه و عدم تأخيره عنه بل يستنيب فى الطواف فقط و يجزى عن حجة الإسلام.

الفرع الثانى ما إذا لم يكن متمكنا من الختان أصلا للحرج أو غيره و قد ظهر مما ذكرناه .. فى الفرع الأوّل عدم سقوط الحج عنه بالمرة كما حكى عن البعض بل يجب عليه الحج غاية الأمر الاستنابة للطواف لعدم كونه متمكنا من الإتيان به مع شرطه و هو الختان لكن بعض الاعلام قدّس سرّه مع تصريحه فى الفرع الأوّل بعدم كونه مستطيعا فلا يجب عليه الحج فى عام الاستطاعة بل يؤخّره إلى العام القابل صرّح هنا بوجوب الحج عليه لأن الاستطاعة الماليّة كافية فى وجوب الاستنابة نظير المريض الذى لا يرجو زوال مرضه فلا

وجه لسقوط الحج عنه بل يحج و يستنيب للطواف لعدم إمكان طوافه بنفسه و لا الإطافة به.

و يرد عليه انه لم يعلم وجه الفرق بين الفرعين بالحكم بعدم الاستطاعة هناك و الحكم بثبوتها هنا و التنظير بالمريض المذكور فى غير محلّه فإنه قد تقدم فى مباحث الاستطاعة ان المريض الذى تجب عليه الاستنابة هو من استقر عليه الحجّ قبل مرضه و امّا المريض الذى حصل له الاستطاعة فى حال المرض المزبور فلا يكون مستطيعا حتى يجب عليه الاستنابة و كيف كان فالحكم فى هذا الفرع ما ذكرنا من الاستطاعة و وجوب الحج غاية الأمر الاستنابة للطواف كما يدلّ عليه الموارد التى أشرنا إليها.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۴۳

[الخامس ستر العورة فلو طاف بلا ستر بطل طوافه]

الخامس ستر العورة فلو طاف بلا ستر بطل طوافه، و تعتبر فى الساتر الإباحة فلا يصحّ مع الغصب، بل لا يصحّ على الأحوط مع غصبية غيره من سائر لباسه (۱).

---

(۱) الكلام فى هذا الأمر يقع من جهات:

الجهة الاولى فى أصل اعتباره و انه هل يكون من شرائط صحة الطواف أم لا فنقول لم يقع التعرض لاعتباره فى مثل كتاب الشرائع و لكن المحكى عن العلامة فى القواعد و جملة من كتبه وجوب ستر العورة فى الطواف كما انه قد حكى عن الخلاف و الغنية و الإصباح لكن يظهر من محكيّ المختلف المناقشة بل الميل الى المنع.

و الاستدلال على الاعتبار بالنبوى المعروف: الطواف بالبيت صلاة قد عرفت المناقشة فيه لضعف الرواية سندا و دلالة مضافا الى ان الظاهر ان المراد من استر هنا أعمّ مما هو المعتبر فى باب الصلاة لأنّ المعتبر فى الستر الصلاتى ان يكون الساتر ثوبا و لباسا و لا يجتزى بالستر بمثل اليد و الحشيش و الطين و غيرها و الظاهر انه لا خصوصية لذلك فى باب الطواف.

نعم هنا روايات كثيرة من طريقنا و طريق العامّة قريبة من التواتر كما فى محكى كشف اللثام تدلّ على نهى النبى صلّى اللّه عليه و آله عن ان يحج بعد العام مشرك أو يطوف عريان و قد نقل أكثرها صاحب الجواهر عن بعض التفاسير كتفسير على بن إبراهيم القمى و تفسير فرات الكوفى و عن الوسائل التى جمعها فى الباب الثالث و الخمسين من أبواب الطّواف و عن بحار الأنوار للعلّامة المجلسى قدّس سرّه و كثرتها مانعة عن جريان المناقشة فى السّند مع ان تفسير القمى يكون مثل كتاب كامل الزيادات من جهة الاشتمال على التوثيق العام.

و امّا من جهة الدلالة فربما يناقش فيها بأن المنهى عنه فيها هو الطواف فى حال العراء و النسبة بينها و بين ستر العورة عموم من وجه لان المراد بالعريان من لم يكن

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۴۴

....

لابسا للثوب و يمكن ان يكون الشخص غير عار و لابسا للثوب مع كون عورته مكشوفة كما إذا كان فى ثوبه ثقب تظهر عورته منه كما انه يمكن ان يكون الشخص مستور العورة و هو عار كما إذا ستر عورته بمثل اليد أو الحشيش أو الطين و قد اعتبروا فى الطواف ستر العورة لا- اللّباس فهذه الروايات لا- تنطبق على المدّعى و الجواب عن هذه الشبهة انّ مناسبة الحكم و الموضوع أوّلا- و ثبوت الإجماع على الاكتفاء بمجرد ستر العورة فى لطواف ثانيا دليل على كون المراد من العارى من لا يكون ساترا لعورته فهو ينطبق على المدعى و لا مجال للمناقشة فيه من هذه الجهة.

نعم يمكن ان يناقش فى الاستدلال بهذه الروايات بانّ وحدة السياق فيها تقتضى كون النهى عن طواف العارى نهيا تكليفيّا مولويا لا إرشاديّا بحيث يكون مرجعه إلى إفادة الشرطية أو المانعية لوقوعه فى سياق النّهى عن دخول المشركين و قربهم المسجد الحرام و من الواضح انّ هذا النهى تكليفى و عليه فالظاهر كون النهى فى فقرة الطواف أيضا كذلك.

و لكن حيث ان متعلق النّهى هو الطواف الذى يكون عبادة فظهوره فى الإرشاد كما فى سائر النواهى المتعلقة بالعبادات مع بعض الخصوصيات بمرتبة من القوة بحيث لا يقاومها وحدة السياق و عليه فالنهى عن طواف العارى مثل النهى عن طواف الأغلف من دون فرق بينهما فاصل الحكم فى المقام و هى شرطية ستر العورة فى الطواف لا اشكال فيه لكن عرفت انّ الستر هنا أعم من الستر فى باب الصلاة و ان كان يشعر كلام صاحب الجواهر قدّس سرّه بالاتحاد.

الجهة الثانية فى شرطية الإباحة و حلية التصرف فيما يستر العورة و الكلام فيها عين الكلام فى شرطية الإباحة فيما يستر العورة فى الصلاة من دون فرق بين المقامين من

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۴۵

....

هذه الجهة و قد فصلّنا الكلام فى باب الصلاة فى هذا المجال بما لا مزيد عليه و اخترنا هناك انه لم ينهض دليل على اعتبار إباحة التصرف فى الثوب فى صحة الصلاة و انّ العمدة من الوجوه السبعة التى استند إليها للقول بالبطلان ما كان مبتنيا على مسألة اجتماع الأمر و النهى و مقتضى التحقيق عندنا هو القول بالجواز و صحة المجمع إذا كانت عبادة كالصلاة فى الدار المغصوبة و الستر بالمغصوب لا يجرى فيه هذه الجهة أيضا لأن التستر و عدم انكشاف العورة يكون اعتباره فى الصلاة بنحو الشرطية لا الجزئية و لذا تصح الصلاة مع الغفلة عن تحققه و الشرائط فى الصلاة كلها أمور غير عبادية سوى الطهارات الثلاث التى يعتبر فيها قصد القربة على ما قرر فى محلّه و عليه فالمجمع لا يكون امرا عباديّا حتى تجرى فيه المناقشة فى الصحة فى هذه الصّورة و عليه فمقتضى القاعدة عدم اعتبار الحلية و الإباحة فيما يستر العورة فى كلا المقامين.

نعم استدل على البطلان بعض الاعلام قدّس سرّه بانّ السّتر المأمور به لا يمكن ان يكون بالمحرّم و الحرام لا يكون مصداقا للواجب فإذا كان الساتر محرّما و مغصوبا يخرج عن كونه مأمورا به.

و ظاهره فى نفسه و بقرينة الحكم بأنه إذا كان غير الساتر مغصوبا يبتنى الحكم ببطلان الطواف و صحته على مسألة اجتماع الأمر و النهى انّ الحكم بالبطلان فى الساتر المغصوب لا يرتبط بتلك المسألة بوجه بل منشأه ما ذكره ان الحرام لا يكون مصداقا للواجب.

و يرد عليه مضافا الى النقض بالستر الذى يكون واجبا نفسيّا فى حال الصلاة و غيرها فإنه لا شبهة فى وجوبه أوّلا و فى تحقق المأمور به بالمحرّم ثانيا ضرورة انّ الغاصب الذى قد ستر عورته بالساتر المغصوب لا يكون مستحقا للعقوبة من جهة

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۴۶

....

مخالفة التكليف الوجوبى المتعلق بالسّتر بعنوان الواجب النفسى و ان كان مستحقا لها من جهة الغصب يعنى التصرف فى مال الغير بغير اذنه فكيف اجتمع بين الأمرين تحقق المأمور به و كون المحقق له هو الأمر المحرّم.

انّ الحلّ ما ذكرنا من كون المسألة مبتنية على مسألة اجتماع الأمر و النهى و ان مقتضى التحقيق جوازه و المجمع يكون موافقة للمأمور به و مخالفة للمنهى عنه و لا مانع من اجتماع الأمرين فى وجود واحد و كيف كان فالحكم فى هذه الجهة هو عدم اعتبار الإباحة فيما يستر العورة و لا يمنع حرمة التصرف فيه عن صحة الطواف بوجه.

الجهـة الثالثـة فى شـرطية الإباحـة فى سائر ثيابه غير ما يتحقق به ستر العورة و قد احتاط فى المتن وجوبا لزوم رعايتها و بطلان الطواف بدونها.

و حيث انّا قد اخترنا فى الجهة الثانية الصحة فثبوتها فى هذه الصورة بطريق اولى لكن على تقدير القول بالبطلان هناك لا يكون لازمة القول بالبطلان هنـا لعـدم اتحاد الطواف مع لبس اللباس غير الساتر للعورة بوجه و موضوع مسألـة اجتماع الأمر و النهى كون العنوانين متحدين فى مادة الاجتماع ضـرورة ان مثل النظر إلى الأجنبية فى حال الصلاة خارج عن المسألة المذكورة و المقام من هذا القبيل من دون فرق لعـدم اتحاد اللبس المزبور مع الطواف بوجه غايـة الأمر وقوع الاقتران و ثبوت المعيّـة و هو لا يجرى فيه توهم الامتناع فضـلا عن القول به فعلى هذا القول أيضا لا وجه للحكم بالبطلان و لو بنحو الاحتياط الوجوبى.

نعم ربما يقال بحرمة الطواف لأنه مقدمة للتصرف فى الثوب المغصوب لانه يتحرّك بتحرك الشخص و بطوافه حول البيت.

و قد أجيب عن ذلك بانّ العليّة و ان كانت متحققة الّا انّ العلة فى باب الحرام

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۴۷

[السادس: الموالاة بين الأشواط عرفا على الأحوط]

السادس: الموالاة بين الأشواط عرفا على الأحوط بمعنى ان لا يفصل بين الأشواط بما خرج عن صورة طواف واحد (۱).

لا تصير محرمة بسبب حرمة المعلول لأنّ الثابت فى بحث المقدمة المذكور فى الأصول هو وجوبها بسبب وجوب ذيها مع اختلاف فيه و قـد اخترنا عـدم الوجوب و عدم ثبوت الملازمة العقلية بوجه و امّا حرمة المقدمة بسـبب حرمة ذيها فلم تثبت فى ذلك البحث بل لا وجه لها أصل و عليه فحرمة التصرف فى المغصوب بتحرّكه لا توجب حرمة الطواف الذى هى مقدمة لتحقق الحركة المذكورة.

هذا و لكن التحقيق فى الجواب ما حكيناه فى كتاب الصـلاة عن المحقق الحائرى قدّس سرّه فى كتابه فى الصّلاة الذى هو كتاب قليل اللفظ و العبارة و كثير المعنى و المفاد على ما افاده سيدنا العلامة الأستاذ البروجردى قدّس سرّه فى مجلس بحثه.

و خلاصـته انّ المحرّم انّما هو التصرف فى اللباس من جهة لبسه و امّا تغيير هيئته بتبع حركات اللابس بمشيه أو قيامه أو قعودة و أمثال ذلـك ممـا لاـ يكون انتفاعا أخر به سوى اللّبس و لا يكون موجبا لتلفه و انـدراسه فلا يكون مبغوضا أخر للمالك حتى يتعلق به النهى ضرورة أنّ المبغوض للمالك فى جميع الحالات شـىء واحد و هو كونه لابسا لثوبه و لا يكون مبغوضه فى حال الحركة- مثلا- أمرين أحدهما كونه لابسا و ثانيهما حدوث الحركة فيه تبعا لحركة اللابس و هكذا، و عليه فلا يكون المحرّم فى جميع الحالات هو التصرف اللبسى و امّا الهيئات من الركوع و السجود و القيام فهى أشياء أخر مقارنة له لا انّها محرمة.

و محصّله ان المعلول لا يكون محرّما حتى تتوهم حرمة علّته و هذا الذى أفاده فى غاية الجورة و المتانة.

(۱) قد استظهر صاحب الجواهر من النصوص و الفتاوى وجوب الموالاة فى

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۴۸

....

الطواف الواجب فى غير المواضع التى دل الـدليل على عـدم لزومها قال: «و لـذا جعلها فى الـدّروس الحادى عشـر من واجباته نعم هى غير واجبـة فى طواف النافلـة نصّ‍ا و فتوى بلاـ خلاـف أجـده فيه و أضاف إليه قوله: لكن فى الحـدائق المناقشـة فى وجوبها فى طواف الفريضة أيضا لنصوص المزبورة التى هى أخصّ من دعواه بل بعضها صريح فى بطلان الطواف بعدمها فى الأنقص من النصف».

و قـد احتـاط فى المتن وجوبـا فى رعايتها بالمعنى المـذكور فيه و هو ان لا يفصل بين الأشواط بما خرج عن صورة طواف واحـد و ما

يمكن ان يستدل به لاعتبارها أمور:

الأوّل الرواية النبوية المعروفة: الطواف بالبيت صلاة بضميمة اعتبار الموالاة فى باب الصلاة و قد مرّ الجواب عن الاستدلال بها سندا و دلالة.

الثانى ما فى كلام بعض الاعلام قدّس سرّه من انّ الطواف عمل واحد يعتبر فيه الموالاة بين اجزائه و الّا فلا يلحق الجزء اللّاحق بالجزء السابق.

و يرد عليه مضافا الى ان مقتضاه اعتباره فى طواف النافلة لأنّه أيضا كصلاة النافلة أيضا عمل واحد و لا يكون اعمالا متعددة انّ كون العمل واحدا لا يستلزم اعتبار الموالاة فيه لعدم الملازمة بين الطرفين و لذا ترى انّ الغسل مع كونه امرا عباديّا يحتاج الى نيّته و قصد القربة أيضا لا تكون الموالاة معتبرة فيه أصلا و لا يكون هذا كاشفا عن عدم وحدته و ثبوت تعدّده فمجرد كون الطواف عملا واحدا لا يقتضى اعتبار الموالاة فيه بوجه.

الثالث طائفة من الروايات مثل صحيحة أبان بن تغلب عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى رجل طاف شوطا أو شوطين ثم خرج مع رجل فى حاجة (و فى الوسائل المطبوعة أخيرا حكى عن المصدر مكان فى حاجة: فى حاجته و هو الظاهر).

....

قال: ان كان طواف نافلة بنى عليه، و ان كان طواف فريضة لم يبن «۱». و موردها و ان كان شوطا أو شوطين الّا انّ الظاهر انه لا خصوصية فيهما بل يشمل الشوط الثالث و كذا الرّابع فما زاد و احتمال الاختصاص بما إذا لم تتحقق تمامية الشوط الرابع لا مجال له أصلا و مجرد وقوع التفصيل فى روايات الحدث العارض فى أثناء الطواف بين تمامية الشوط الرابع بالحكم بالبناء على طوافه بعد الوضوء أو الغسل و عدم تماميتها فيعيد الطواف من رأس لا دلالة له على كون مورد هذه الرواية هو قبل تمامية الشوط المذكور لعدم الارتباط بين المسألتين بوجه و عليه فالظاهر انّ المراد من مورد الرواية كون الرجل فى أثناء الطواف و لمّا يتم طوافه بعد كما انّ المراد من الخروج مع الرجل فى حاجته هو مجرد الخروج عن الطواف و دائرة المطاف و مقتضى إطلاقه الشمول لما إذا كان الفصل الذى يستلزمه الخروج المذكور قصيرا غير قادح فى الموالاة و عليه فمقتضى الرواية ان الخروج المذكور موجب للبطلان فى طواف الفريضة دون النافلة و بهذه الصحيحة يقيّد إطلاق صحيحة صفوان الجمال قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام الرجل يأتى أخاه و هو فى الطواف فقال يخرج معه فى حاجته ثم يرجع و يبنى على طوافه «۲». بالحمل على طواف النافلة فيصير المتحصل من الجمع بطلان طواف الفريضة بمجرد الخروج و رفع اليد عن الطواف لكن هذا لا ينطبق على مسألة الموالاة لأن النسبة بين عدم الموالاة و بين الخروج عموم من وجه لانه قد يتحقق الإخلال بالموالاة من دون خروج كما إذا جلس فى أثناء الطواف ساعات متعددة فى نفس دائرة المطاف و قد يتحقق الخروج من دون ان يخلّ بالموالاة كما إذا خرج و رجع بعد زمان يسير لا يوجب

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الواحد و الأربعون ح- ۵.

(۲) الوسائل أبواب الطواف الباب الثانى و الأربعون ح- ۱.

....

الإخلال بالموالاة و قد عرفت انّ مقتضى إطلاق صحيحة أبان الشمول لهذه الصورة أيضا و عليه فلا يمكن الاستدلال بها لاعتبار

الموالاة التى هى محلّ البحث فى المقام.

ثم انّ الروايات الواردة فى عروض الحدث فى الأثناء الدالة على التفصيل بين تمامية الشوط الرابع و عدمها لا يمكن ان يستفاد منها حكم المقام لأنّها مضافا الى دلالتها على الصحة بعد تمامية الشوط المذكور و اعتبار الموالاة على تقديره لا يختص بما قبلها لأنّ القائل به يقول باعتبارها مطلقا كما فى جميع أجزاء الصلاة و ركعاتها يكون موردها عروض الحدث غير الاختيارى و لا تشمل الفصل الاختيارى المانع عن تحقق الموالاة و اشتمال بعض الروايات الواردة فى عروض الحيض على التعليل بقوله عليه السلام: لأنّها زادت على النصف لا- دلالة له على كون الزيادة على النصف انّما هى الملاك و المعيار فى جميع الموارد بل يختص بموردها و ما يشابهه مثل حدث الجنابة و بطريق اولى يشمل الحدث الأصغر أيضا و امّا استفادة حكم المقام منها فلا مجال لها أصلا.

لكن يظهر من المتن فى مسألة عشرين الآتية من مسائل الطواف ما لعلّه يغاير المقام حيث قال فيها: «لو قطع طوافه و لم يأت بالمنافى حتى مثل الفصل الطويل أتمّه و صحّ طوافه، و لو اتى بالمنافى فإن قطعه بعد تمام الشوط الرابع فالأحوط إتمامه و إعادته» فإن قوله: و لو اتى بالمنافى يراد به بقرينة الصدر ما يشمل الفصل الطويل و ظاهره اختصاص مورد الاحتياط الوجوبى بالإتمام و الإعادة بما إذا كان القطع بعد تمام الشوط الرابع و عليه فإذا كان القطع قبل تمامه فالظاهر منه هو الحكم بالبطلان مع ان المذكور هنا فى المتن ان اعتبار الموالاة يكون بنحو الاحتياط الوجوبى مطلقا من دون فرق بين تمام الشوط الرابع و عدمه.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۵۱

[القسم الثانى ما عدّ جزء لحقيقته]

اشارة

القسم الثانى ما عدّ جزء لحقيقته و لكن بعضها من قبيل الشرط و الأمر سهل و هى أمور:

[الأوّل الابتداء بحجر الأسود]

الأوّل الابتداء بحجر (بالحجر ظ) الأسود و هو يحصل بالشروع من حجر (الحجر ظ) الأسود من أوّله أو وسطه أو أخره (۱).

و كيف كان فلم ينهض دليل على اعتبار الموالاة بالمعنى المذكور فى المتن فى جميع أشواط الطواف و الانصاف انه لم يقع التنقيح للمسألة لا- فى كلام صاحب الجواهر قدّس سرّه و لا- فى كلام غيره بل وقع الخلط بينها و بين مسألة الخروج و كذا القطع و كذا عروض الحدث فى الأثناء على ما أشرنا إليه فإن ثبت هنا شهرة كما يظهر من الجواهر فاللازم الحكم بالاحتياط الوجوبى دون الفتوى بالاعتبار فتدبّر جيّدا.

(۱) فى هذا الأمر جهات من الكلام:

الجهة الاولى فى أصل اعتبار الابتداء فى الطواف بالحجر الأسود و الظاهر انه بعد استقرار السيرة العملية من جميع فرق المسلمين على الشروع فى طوافهم من الحجر الأسود و وضوح اتصال هذه السيرة بزمان الرسول و الأئمة عليه السلام من دون ريب لا حاجة الى إقامة دليل أخر عليه لظهور عدم استقرار السيرة على مجرّد العمل بل المرتكز فى أذهانهم انه لا يجوز الشروع فى الطواف من غير الحجر الأسود و لعلّه لذلك لم يقع التعرض الأصل اعتباره فى النصوص بل ظاهر بعض ما وقع فيه التعرض المفروعية من هذه الجهة و ان المقصود بالإفادة أمر أخر مثل صحيحة معاوية بن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال من اختصر فى الحجر الطواف فليعد طوافه من الحجر الأسود إلى الحجر الأسود «۱». فإن المقصود بالإفادة هو بطلان الطواف و لزوم إعادته إذا اختار الاختصار و طاف من داخل

حجر إسماعيل و ذكر كون الطواف من الحجر الى الحجر انّما

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الواحد و الثلاثون ح- ۳.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۵۲

....

هو لأجل تسلّمه و وضوحه و ان كان فى البين مناقشة و هو انّ هذه الجهة لا ترتبط بالاختصار و الطواف من داخل الحجر و لكن أصل المطلب من الوضوح بمكان لا ينثلم بمثل هذه المناقشات.

نعم يوجد فى بعض الروايات ما لعلّ ظاهره فى بادى النظر ينافى ما ذكرنا مثل صحيحة أخرى لمعاوية بن عمّار قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام كنّا نقول لا بد ان نستفتح بالحجر و نختم به فامّا اليوم فقد كثر الناس (عليه) «۱».

و لكن الظاهر ان المراد منها هو الاستفتاح بالحجر و الختم به استلاما لا شروعا فى لطواف و ختما به و يدل عليه التعبير بقوله بالحجر و لو كان المراد هو الشروع لكان اللازم التعبير ب «من الحجر» مضافا الى ان كثرة الناس و ازدحامهم تمنع عن الاستلام لا عن أصل الشروع فى الطواف من الحجر و يؤيده كلمة «عليه» فى بعض النسخ الدالة إلى الازدحام على الحجر و التعبير باللّابدية لشدة استحبابه لا لوجوبه حتى تكشف عن كون المراد الابتداء و الختم بالحجر الأسود.

الجهة الثانية فى انه هل اللازم الابتداء بأوّل الحجر بحيث يمرّ كلّه أو يكفى الابتداء به سواء كان من أوله أو وسطه أو أخره؟ المحكى عن العلّامة بل غيره ممّن تأخر عنه هو الأوّل قال فى المسالك: «و البدأة بالحجر بان يكون أوّل جزء منه محاذيا لأوّل جزء من مقاديم بدنه بحيث يمرّ عليه علما أو ظنّا» قال فى الجواهر: «و لم نعرف شيئا من ذلك لمن سبق العلّامة و علّله فى كشف اللثام بأنه لازم من وجوب الابتداء بالحجر و البطلان بالزيادة على سبعة أشواط و النقصان عنها و لو خطوة أو أقلّ فإنه ان ابتداء بجزء من وسطه لم يأمن من الزيادة أو النقصان».

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب السادس عشر ح- ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۵۳

....

و الجواب عن الدليل الذى ذكره كاشف اللثام انه ما الفرق بين أوّل الحجر و أخره حيث انه يمكن ان يبدأ من الأوّل بحيث يأمن من الزيادة و النقصان و لا يمكن ان يبدأ بالآخر كذلك مع انّ الوسط و ان كان أوسع من الأوّل و الأخر الّا انه حيث يمكن جعل العلامة للنقطة التى شرع منها الطواف يتحقق الاطمئنان بعدم الزيادة و النقصان هذا و قد وقع الخلاف بين أصحاب هذا القول فى تعيين أوّل جزء من البدن و انه هل هو الأنف أو البطن أو إبهام الرجلين و ربما اختلف الأشخاص بالنسبة الى ذلك.

و كيف كان فالظاهر انه لم ينهض دليل على لزوم كون البدأة بأوّل الحجر بل ظاهر بعض الروايات خلافه مثل ما رواه الصدوق بإسناده عن محمد بن مسلم قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول حدثنى أبى انّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله طاف على راحلته و استلم الحجر بمحجته و سعى عليها بين الصفا و المروة «۱». و المراد بالمحجن هو العصا الذى له اعوجاج فان الطواف على الراحلة لا يتحقق مع محاذاة أوّل الحجر نوعا.

ثمّ انه هل يجب قصد البدأة بالحجر بمعنى ان نفس الابتداء لا بد و ان يتعلق القصد به أو لا يجب القصد الّا ان اللازم وقوع الطواف

متصـفا بها مع عـدم لزوم تعلق القصد بها ذكر فى الجواهر بعد نفى الريب عن كونه أحوط انّ الأقوى عدم اعتباره و ذكر فى لمدارك تفريعا على اعتبار أصل البـدأة قوله: فلو ابتـدأ الطائف من غيره لم يعتـد بما فعله حتى ينتهى إلى الحجر الأسود فيكون منه ابتداء طوافه ان جـدّد النيـة عنـده أو استصـحبها فعلاًـ هـذا و يمكن ان يقـال بـالفرق بين كون الابتـداء معتبرا بنحو الجزئيـة و بين كونه معتبرا بنحو الشرطية فإن كان على النحو الأوّل فاللازم تعلق القصد به كسائر أجزاء العبادات مثل الركوع و السجود و غيرهما من أجزاء الصلاة فإنه لا بد من تعلق القصد

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الواحد و الثمانون ح- ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۵۴

....

بكل واحـد من عناوين الاجزاء و الّا لا يتصف بالجزئيـة و ان كان على النحو الثانى فلا يلزم تعلق القصـد به مثل اسـتقبال القبلة و الستر فى باب الصـلاة و ما ذكره فى المتن من سـهولة الأمر فى مسألـة الجزئية و الشـرطية ليس كما ينبغى بعد ما عرفت من ظهور الثمرة بين الأمرين.

هـذا و لكن الظاهر عـدم لزوم تعلق القصـد به لعـدم نهوض دليل عليه أصـلا لما عرفت من ان الـدليل على اعتبار الابتـداء هى السـيرة العملية من جميع فرق المسـلمين المتصـلة بزمن الرسول صلّى اللّه عليه و آله و حيث ان السيرة من الأدلة اللبية التى يجب الاقتصار فيها على القـدر المتيقن فالقـدر الثابت بها فى المقام هو لزوم تحقق الابتـداء خارجا و الشـروع من الحجر عملا و امّا لزوم اعتبار القصد فى الشـروع أيضـا فلا دلالـة للـدليل المـذكور عليه فكما انه لا يعتبر فى باب الصـلاة التى يكون افتتاحها التكبير ان يقصـد شـروع الصـلاة بالكبيرة بل اللازم تعلق القصد بها بعنوان انّها من الصلاة فكذلك فى المقام.

هـذا و الظـاهر ان الثمرة بين القـولين لاـ تظهر فى خصـوص مـا إذا ابتـدأ بـالطواف من غير الحجر نسـيانا كمـا وقـع فى كلاـم صـاحب المـدارك المتقـدم بل تظهر فيما إذا شـرع من نفس الحجر فانّ الشـروع منها و ان كان متّصـفا بالبـدأة الّا انه لا يلزم تعلق القصـد بهذا العنوان بل ينوى الطواف حينما إذا كان محاذيا للحجر و يدور حول البيت سبعة أشواط.

و كيف كان فالظاهر عـدم لزوم تعلق القصد بعنوان الابتداء كما انه لا يلزم تعلقه بعنوان الختم بالحجر بل اللازم فى تحقق كلا الأمرين من وجودهمـا فى الخارج فقط و ينبغى ان يكون هـذا البحث هى الجهـة الثالثـة من الجهات الموجودة فى اعتبار هـذا الأمر التى أشـرنا إليها فى أوّل البحث.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۵۵

[الثانى الختم به]

اشارة

الثانى الختم به، و يجب الختم فى كل شوط بما ابتـدأ منه و يتم الشوط به. و هـذان الشـرطان يحصـلان بالشـروع من جزء منه و الدور سبعـة أشواط و الختم بما بـدء منه، و لا يجب بل لا يجوز ما فعله بعض أهل الوسوسة و بعض الجهال مما يوجب الوهن على المذهب الحقّ بل لو فعله ففى صحة طوافه اشكال (۱).

---

(۱) الدليل على اعتبار الختم بالحجر الأسود ما مرّ من الدليل على اعتبار البدأة به من السيرة المذكورة و صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة و لا إشكال فى هذه الجهة.

إنّما الإشكال فى جهة أخرى و هى انه لو قلنا فى الأمر الأوّل بلزوم الابتداء من أوّل الحجر كما عليه و العلّامة و غيره ممّن تأخر عنه فلا إشكال فى ناحية الختم من جهة انه لا بد و ان يكون إلى أوّل الجزء من الحجر لتمامية السبعة به و تحقق الطواف الكامل من دون زيادة و لا نقيصة.

و ان قلنا بما عليه المتن تبعا لصاحب الجواهر قدّس سرّه من كفاية كون الشروع من اىّ جزء من أجزاء الحجر سواء كان اوّله أو وسطه أواخره فإن كان الشروع الخارجى من الجزء الأوّل فلا إشكال أيضا فى ان الختم يتحقق بمحاذاة الجزء المذكور، و ان كان الشروع فى لخارج من الوسط أو الأخر يقع! الكلام- ح- فى انه هل يكفى فى الختم الوصول الى الجزء الذى يكون قبل هذا الجزء الذى تحقق الشروع فيه كما انه قد وقع فيه الخلاف فالمحكى عن ظاهر المدارك و الرياض و غيرهما عدم اعتبار محلّ الابتداء و انه لو ابتدأ مثلا بآخر الحجر كان له الختم بأوّله و لكن صرّح جماعة باعتبار محاذاة الحجر فى الشوط الآخر لما ابتدأ به أوّلا و ينبغى ان يعلم محل الابتداء لئلّا ينقص عنه و لا يزيد عليه و هذا هو الذى يظهر من المتن فى قوله: و الختم بما بدء منه، نظرا إلى انه ليس المراد من الموصول الحجر الأسود بأجمعه بل المراد به هو الجزء الذى بدء منه من أوّله أو وسطه أو أخره و قال فى الجواهر: و لا ريب فى انه أحوط ان لم يكن أقوى.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۵۶

....

و لعلّ وجهه انه لا يصدق الختم حتى يصل الى محلّ الابتداء الذى هو الوسط و الأخر و لكن الظاهر عدم لزومه فانّ المعيار هو كون الابتداء من الحجر و الختم به فكما انه مخير فى الابتداء بين الاجزاء المختلفة من الحجر الأول و الوسط و الأخر و بكل واحد يتحقق عنوان الابتداء كذلك فى الشوط الأخير يتحقق عنوان الختم بمجرد الوصول الى الحجر من دون فرق بين موارد الابتداء أصلا بل يمكن ان يقال بالتخيير بين الاجزاء فى لختم أيضا و صدق الزيادة و النقيصة غير قادح بعد وضوح كون المراد من الأدلة على ما هو ظاهرها الزيادة على الحجر و النقيصة عنه و لا تتحققان فى الفرض المزبور و بالجملة الملاك فى الابتداء و الانتهاء ما هو معناهما العرفى الذى لا يفترق فيه أجزاء الحجر.

ثم انّ المذكور فى ذيل المتن أمران:

أحدهما عدم الوجوب بل عدم جواز ما يفعله بعض أهل الوسوسة و بعض الجهّال مما يوجب الوهن على المذهب الحقّ و الظاهر بملاحظة الحكم فى المتن بأنه من ان يكون الختم بما ابتدأ به من أجزاء الحجر انّ المنشأ للوسوسة المذكورة و ما يفعله بعض الجهال هو ما عرفت من فتوى العلامة و من تأخر عنه بلزوم كون الابتداء بالجزء الأوّل من الحجر على النحو الذى عرفت فإن رعاية الابتداء بهذه الكيفية مثار للوسواس كما فى الجواهر و قد شبهه فيها بما يصنعه بعض الناس عند إرادة النية للصلاة بناء على انه الاخطار من الأحوال التى تشبه أحوال المجانين.

مع ان ما أفاده فى المتن من لزوم كون الختم بما بدء منه من أجزاء الحجر مثار أيضا للوسوسة و ان كان لا تبلغ من حيث الشدة للوسوسة المذكورة فى المتن الناشية من رعاية فتوى العلّامة و الانصاف انه لا مجال لإثبات هذه التضييقات بوجه.

ثانيهما الاستشكال فى صحة الطواف بالكيفية الصادرة من بعض الجهال الموجبة

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۵۷

[مسألة ۷- لا يجب الوقوف فى كلّ شوط]

مسألة ۷- لا يجب الوقوف فى كلّ شوط، و لا يجوز ما فعله الجهّال من الوقوف

للوهن على المذهب الحقّ و الظاهر انّ منشأ الاشكال امّا دعوى كون المقام من صغريات مسألة الاجتماع المعروفة فى الأصول و حيث ان الحكم بالصحة فى مورد الاجتماع إذا كان عبادة كالصلاة فى الدار المغصوبة محلّ اشكال فالمقام أيضا كذلك و امّا دعوى ان محلّ البحث فى تلك المسألة صورة اتّحاد العنوانين و تصادق المفهومين على وجود واحد خارجى و المقام لا يكون من هذا القبيل لعدم تحقق الاتحاد بين المأمور به الذى هو الطواف و بين الوهن المذكور المحرم بل الطواف بالكيفية المذكورة مستلزم للوهن المحرم و حيث ان اللازم و هو وهن أصل المذهب الحق بمكان من المبغوضية لا يساويه كثير من المحرمات و عليه فما يوجبه يحتمل ان لا يكون صالحا للمقربية بوجه و عليه فالحكم بالبطلان فى تلك المسألة لا يوجب الحكم به فى المقام بل غايته الاستشكال فى الصحّة و يظهر من مجموع ما أفاده فى هذا الأمر انّ تمامية الشوط فى كل من الأشواط السبعة تتحقق بالختم بما ابتدأ من أجزاء الحجر الأسود الأوّل و الوسط و الأخر و لا بد من ملاحظة أن الأثر المترتب على تمامية الشوط مع ان الواجب فى الطواف هى سبعة أشواط إنّما يظهر فى الأحكام المترتبة على الأشواط الخاصة كالشوط الرابع على ما عرفت من ان عروض الحدث الأصغر أو الأكبر بعد تماميته لا يقدح فى صحة ما اتى به من الأشواط بخلاف ما إذا ان قبل تمامية الشوط الرّابع.

كما انه يظهر ان الابتداء بالحجر و الختم به انما يكون اعتبارهما بعنوان الشرطية و ان كانا معدودين من أجزاء الحقيقة لكن صرّح فى المتن بان الأمر سهل و قد مرّ ترتب الثمرة على عنوانى الجزئية و الشرطية.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۵۸

و التقدم و التأخر بما يوجب الوهن على المذهب (۱).

[الثالث: الطواف على اليسار]

اشارة

الثالث: الطواف على اليسار بان تكون الكعبة المعظّمة حال الطواف على يساره، و لا يجب ان يكون البيت فى تمام الآلات محاذيا حقيقة على الكتف، فلو انحرف قليلا حين الوصول الى حجر إسماعيل صحّ و ان تمايل البيت الى خلفه و لكن كان الدور على المتعارف، و كذا لو كان ذلك عند العبور عن زوايا البيت فإنه لا اشكال فيه بعد كون الدور على النحو المتعارف مما فعله سائر المسلمين (۲).

[مسألة ۸- الاحتياط بكون البيت فى جميع الحالات على الكتف الأيسر]

مسألة ۸- الاحتياط بكون البيت فى جميع الحالات على الكتف الأيسر و ان كان ضعيفا حدّا و يجب على الجهّال و العوام الاحتراز عنه لو كان موجبا للشهرة و وهن المذهب لكن لا مانع منه لو فعله عالم عاقل بنحو لا يكون مخالفا للتقيّة أو موجبا للشهرة.

---

(۱) قد ظهر البحث فى هذه المسألة مما تقدم و لا حاجة الى الإعادة لكن الذى ينبغى التنبيه عليه هو انّ رعاية الاحتياط بحيث لا يوجب الوهن المزبور و لا يحلّ بشىء من الأقوال المتقدمة تقتضى أن ينوى قبل الوصول الى الحجر بقليل شروع الطواف من

المحادى و الذى يجب الشروع منه و فى الشوط السابع يمرّ على الحجر و يمضى عنه بقليل مع كون المنوى هو تحقق الختم بما يجب ان يتحقق الختم به من الحجر الأسود فإذا راعى الاحتياط بهذه الكيفية فقد راعى جميع الأقوال و لم يصدر منه ما يوجب وهن المذهب بوجه و قد وفقنى اللّه تعالى لرعاية هذا الاحتياط فى جميع اسفار الحج و العمرة مع تعددها و كثرتها الّا السفر الأوّل الذى لم أكن متوجها اليه و ملتفتا الى الخصوصيات لأجل كونه السّفر الأول و اللازم على جميع الروحانيين المتصدين لأمور الحجاج و المعتمرين التوجه الى هذا الاحتياط الجامع من رعاية جميع الأقوال و عدم تحقق المشقة بوجه ثم تعليم الزائرين و إرشادهم الى ذلك.

(۲) البحث فى هذا الأمر و كذا فى المسألة الثامنة يقع فى أمرين:

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۵۹

....

الأمر الأوّل أصل اعتبار كون الطواف على اليسار بان يكون البيت فى حاله على يساره و الظاهر انه لا حاجة الى إقامة الدليل على اعتباره بعد وضوح كون طواف الرسول و الأئمة- عليه و عليهم الصلاة و السلام- بهذه الكيفية و لم ينقل الخلاف و لو فى مورد و قد استمرت سيرة المسلمين بجميع فرقهم و اختلاف مذاهبهم على الطواف على اليسار و هو المرتكز فى أذهانهم بحيث لو فرض طواف واحد منهم بغير هذه الكيفية لرأوه غير مشروع و مخالفا لما و الثابت فى الإسلام و عليه فليس فى هذا الأمر مجرد نفى وجدان الخلاف فيه بل ثبوت الإجماع بقسميه عليه كما فى الجواهر بل أمر فوق ذلك و هو ثبوت الارتكاز عند كل مسلم على ذلك نعم حكى عن أبى حنيفة انه ان جعله على يمينه اعاده ان أقام بمكّة و الّا جبره بدم و ظاهره انّ اللازم هو الجعل على اليسار و ثبوت الإعادة أو الكفارة مع المخالفة و الجعل على اليمين و حكى عن أصحاب الشافعى انه لم يرد عنه نصّ فى استدباره و الذى يجىء على مذهبه الاجزاء بل عنهم أيضا فى وجه الاجزاء ان استقبله أو مرّ القهقرى نحو الباب.

هذا و لكن أصل المطلب من الوضوح بمكان و لأجله لم يقع التعرض لاعتباره فى شىء من الروايات بالمطابقة بل يستفاد منها بالاستلزام مثل صحيحة عبد اللّه بن سنان قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام إذا كنت فى الطواف السّابع فائت المتعوذ و هو إذا قمت فى دبر الكعبة حذاء الباب فقل: اللّهم البيت بيتك و العبد عبدك و هذا مقام العائذ بك من النّار اللّهم من قبلك الرّوح و الفرج ثم استلم الركن اليمانى ثم ائت الحجر فاختم به «۱».

فان الدّعاء عند المستجار أوّلا ثم استلام الركن اليمانى ثم إتيان الحجر و الختم به لا ينطبق الّا على كون البيت واقعا فى اليسار فى حال الطواف و مثلها صحيحة معاوية بن

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب السادس و العشرون ح- ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۶۰

....

عمار «۱» التى جعلها فى الوسائل و غيرها روايتين.

الأمر الثانى انه هل يجب ان يكون البيت محاذيا على الكتف حقيقة حتى عند فتح الحجر الذى يتمايل البيت الى الخلف و كذا عند الفتح الأخر الذى يتمايل البيت الى القدام و كذا عند العبور عن زوايا البيت و لازم ذلك ان يكون الدور عند المواضع المذكورة على خلاف المتعارف أو ان الواجب هو الدور على النحو المتعارف فى جميع الحالات من دون الانحراف أصلا الظاهر هو الثانى خصوصا بعد تحقق الطواف من النبى صلّى اللّه عليه و آله راكبا و وضوح عدم حصول التغيير فى الكيفية فى الحالات المختلفة و الّا لنقل.

و عليه فما يفعله بعض الجهال و العوام مما يوجب وهن المذهب الحق و التعيير على أئمّتنا المعصومين صلّى اللّه عليه و آله لا ينبغى صدوره من شيعى لا بدّ و ان يكون زينا لهم لا شينا بل كما مرّ فى مسألة اعتبار الابتداء بالحجر عند الشروع فى الطواف ربما يستشكل فى صحته مع هذه الكيفية و اللازم إرشاد العوام و تعليمهم و التبيين لهم ان اعتبار كون الطواف على اليسار انّما هو فى مقابل ان تكون الكعبة على يمينه أو مستقبلا أو مستدبرا من دون فرق بين الحالات أصلا «۲».

و ان شئت قلت ان الدليل على اعتبار هذا الأمر ليس إلّا السيرة المتقدمة و لا دلالة لها بعد كونها دليلا لبيّا على اعتبار أزيد من هذا المقدار و هو ان يجعل الكعبة على يساره و يدور على النحو المتعارف و لم يقم دليل على تغيير الوضع عند الوصول الى تلك المواضع خصوصا مع ما يترتب عليه من الشهرة و وهن المذهب و عليه فيجب

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب السادس و العشرون ح- ۴.

(۲) الوسائل أبواب الطواف الباب السادس و العشرون ح- ۹.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۶۱

[مسألة ۹- لو طاف على خلاف المتعارف فى بعض أجزاء شوطه]

مسألة ۹- لو طاف على خلاف المتعارف فى بعض أجزاء شوطه مثلا- كما لو صار بواسطة المزاحمة وجهه إلى الكعبة، أو خلفه إليها، أو طاف على خلفه على عكس المتعارف يجب جبرانه و لا يجوز الاكتفاء به (۱).

[مسألة ۱۰- لو سلب بواسطة الازدحام الاختيار منه فى طوافه فطاف]

مسألة ۱۰- لو سلب بواسطة الازدحام الاختيار منه فى طوافه فطاف و لو على اليسار بلا اختيار وجب جبرانه و إتيانه باختيار و لا يجوز الاكتفاء بما فعل (۲).

الاجتناب عن مثل هذه الاعمال خصوصا فى مثل هذه الأزمنة التى يكون عمل الشيعة موردا للدقة و المراقبة للطعن عليهم و على مذهبهم.

(۱) بعد اعتبار كون الطواف على اليسار لو طاف فى بعض أجزاء شوطه- مثلا- على خلاف المتعارف كما فى الأمثلة المذكورة فى المتن فاللازم جبرانه و لا- يجوز الاكتفاء به نعم لا- يبطل به أصل الطواف بحيث كان الواجب الإعادة من رأس بخلاف باب الصلاة التى يكون الاستدبار فيها موجبا لبطلانها من رأس و ذلك لقيام الدليل هناك على البطلان و لزوم الإعادة و لم ينهض دليل عليه فى المقام غاية الأمر لزوم كون جميع الأشواط و كذا أبعاضها واقعة على اليسار فإذا لم يقع بعض أجزاء شوط- مثلا- كذلك فاللازم إيقاعه بالكيفية المعتبرة و جبرانه و يمكن ان يقال بعدم لزوم الجبران و كفاية ما أتى به كذلك لما مرّت الإشارة إليه فى ذيل المسألة السابقة من ان الدليل الوحيد فى ذا الباب هى السيرة المستمرة العملية و هى دليل لبّى يقتصر فيه على القدر المتيقن و هو جعل الكعبة على اليسار و الحركة على النحو المتعارف و الظاهر ان الحركة الكذائية لا تكون خالية نوعا عن توجه الوجه إلى الكعبة أو الى مقابلها و لو فى بعض الحالات أحيانا و لكن لا ينبغى ترك الاحتياط و الجبران فى مثل الصور المذكورة.

(۲) الدليل على لزوم الجبران فى هذه الصورة عبارة عن الدليل اللفظى الدال على اعتبار صدور الحركة الطوافيّة من الطائف بحيث كانت مستندة اليه و صادرة عن إرادته

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۶۲

[مسألة ۱۱- يصح الطواف بأىّ نحو من السرعة و البطء، ماشيا]

مسألة ۱۱- يصح الطواف بأىّ نحو من السرعة و البطء، ماشيا و راكبا لكن الأولى المشى اقتصادا (۱).

[الرّابع إدخال حجر إسماعيل عليه السلام فى الطواف]

الرّابع إدخال حجر إسماعيل عليه السلام فى الطواف فيطوف خارجه عند الطواف على البيت فلو طاف من داخله بطل طوافه و تجب الإعادة و لو فعله متعمّدا محكمه حكم من أبطل الطواف عمدا كما مرّ، و لو كان، سهوا فحكمه حكم إبطال الطواف سهوا و لو تخلف فى بعض

و اختياره فان مراتب الطواف ثلاث لا- ينتقل إلى المرتبة اللاحقة بعد إمكان المرتبة السابقة و هى الطواف بنفسه و الطواف به و الطواف عنه و المراد من الاولى الطواف الصادر بجميع اجزائه و اشواطه عن قصد و اختيار فإذا سلب منه الاختيار و لو فى بعض الاجزاء فاللازم جبرانه و إتيانه باختيار و لا يجوز الاكتفاء بما فعل.

(۱) و الدليل على الصحة بكل واحد من الأنحاء ما ذكرنا من لزوم كون الحركة الطوافية مستندة الى الطائف و صادرة عن إرادته و اختياره.

و هو كما يتحقق بالمشى كذلك يتحقق بالركوب و قد مرّ حكاية انّ النبى صلّى اللّه عليه و آله طاف راكبا و فى هذا الزمان يكفى الركوب على الوسائل الصناعية كما هو الشائع فى السعى بين الصفا و المروة الذى يكون مقدار الحركة فيه كثيرا جدّا بالإضافة إلى الطواف و لا مجال لتوهّم كون الركوب عليها موجبا للخروج عن استناد الحركة إليه خصوصا فيما إذا كان هناك محرّك فى البين و ذلك لأنه يكفى فى صحة الاستناد مجرد كون الركوب باختياره و ناشيا عن إرادته بضميمة كون الاستدامة أيضا مرتبطة به و صادرة عن قصده و بعبارة أخرى فرق بين الركوب على الراحلة أو على الوسائل المذكورة الذى يصدق عليه انه طاف بنفسه و لو على المركب و بين الإطافة به كما فى الصبى غير المميّز أو المغمى عليه أو مثلهما.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۶۳

الأشواط فالأحوط إعادة الشوط و الظاهر عدم لزوم اعادة الطواف و ان كانت أحوط (۱).

---

(۱) الكلام فى هذا الأمر يقع من جهتين و لكن قبل البحث فيهما ينبغى التعرض لخصوصية حجر إسماعيل عليه السلام من جهة كونه من أجزاء البيت و أبعاضه أو خارجا عنه بجميع اجزائه فنقول: انّ المحكى عن الدروس انّ المشهور كونه منه بل فى التذكرة و المنتهى ان جميعه منه و فى الأوّل: انّ قريشا لما بنت البيت قصرت الأموال الطيبة و الهدايا و النذور عن عمارته فتركوا من جانب الحجر بعض البيت و قطعوا الركنين الشاميين من قواعد إبراهيم عليه السلام و ضيقوا عرض الجدار من الركن الأسود إلى الشامى الذى يليه فبقى من الأساس شبه الدكان مرتفعا و هو الذى يسمّى الشاذروان. و روى عن عائشة ان النبىّ قال ستة أذرع من الحجر من البيت.

هذا و لكن الروايات الكثيرة المعتبرة ظاهرة بل صريحة فى خلافه و ان الحجر لا يكون من البيت بوجه ففى صحيحة معاوية بن عمّار قال سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الحجر أ من البيت هو أو فيه شىء من البيت؟ فقال: لا و لا قلامة ظفر و لكن إسماعيل دفن فيه امّه فكره أن يوطأ فجعل عليه حجرا و فيه قبور أنبياء «۱».

و فى رواية المفضّل بن عمر عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال الحجر بيت إسماعيل و فيه قبر هاجر و قبر إسماعيل «۲».

و فى رواية الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال سألته عن الحجر فقال انّكم تسمونه الحطيم و انما كان لغنم إسماعيل و انّما دفن فيه امّه كره أن يوطأ قبرها فحجر عليه و فيه قبور أنبياء «۳».

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الثلاثون ح- ۱.

(۲) الوسائل أبواب الطواف الباب الثلاثون ح- ۳.

(۳) الوسائل أبواب الطواف الباب الثلاثون ح- ۱۰.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۶۴

....

و فى رواية يونس بن يعقوب قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام انّى كنت أصلّى فى الحجر فقال لى رجل لا تصل المكتوبة فى هذا الموضع فان فى الحجر من البيت فقال:

كذب صلّ فيه حيث شئت «۱».

و يؤيده نفس دفن إسماعيل أمّه فيه و كذا دفن شخصه و جملة من الأنبياء فإنه لم يعهد جعل البيت أو جزء منه مدفنا و لو كان نبيّا أو مرتبطا به و ان قلنا بجوازه فلا ينبغى الارتياب فى خروج الحجر من البيت و عدم كون البيت شاملا و لو ببعض أجزائه إذا عرفت ذلك يقع الكلام فى الجهتين اللتين أشرنا إليهما فنقول:

الجهة الاولى فى أصل اعتبار هذا الأمر و هو إدخال الحجر فى الطواف و المعاملة معه من هذه الجهة معاملة الكعبة المعظمة فنقول ان الفتاوى و ان تطابقت عليه الّا ان الظاهر عدم بلوغه فى الظهور و الوضوح مرتبة الأمر السابق و الدليل عليه السؤال عنه فى جملة من الرّوايات و لو كان مثله لم يحتج إلى السؤال بوجه كما فيه.

منها صحيحة الحلبى على رواية الشيخ قدّس سرّه عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال قلت له رجل طاف بالبيت فاختصر شوطا واحدا فى الحجر قال يعيد ذلك الشوط «۲». و فيما رواه الصدوق: يعيد الطواف الواحد، و توصيف الطواف بالوحدة قرينة على كون المراد به هو الشوط و قد استعمل كثيرا فى الروايات فى الشوط.

و منها صحيحة حفص بن البخترى عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى الرجل يطوف بالبيت فيختصر فى الحجر، قال: يقضى ما اختصر من طوافه «۳».

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و الخمسون ح- ۱.

(۲) الوسائل أبواب الطواف الباب الواحد و الثلاثون ح- ۱.

(۳) الوسائل أبواب الطواف الباب الواحد و الثلاثون ح- ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۶۵

....

و منها صحيحة معاوية بن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال من اختصر فى الحجر الطواف فليعد طوافه من الحجر الأسود إلى الحجر الأسود «۱».

و منها رواية إبراهيم بن سفيان قال كتبت الى أبى الحسن الرّضا عليه السلام امرأة طافت طواف الحج فلمّا كانت فى الشوط السابع

اختصرت و طافت فى الحجر و صلّت ركعتى الفريضة وسعت و طافت طواف النّساء ثم أتت منى فكتب عليه السلام: تعيد «۲».

و المستفاد من الجميع عدم جواز الاكتفاء بالطواف فى الحجر بل اللازم ان يكون الحجر داخلا فى الطواف كالبيت و عليه فلا إشكال فى هذه الجهة.

الجهة الثانية فى انّه لو طاف فى الحجر فى جميع الأشواط السبعة المعتبرة فى الطواف فلا إشكال فى بطلان طوافه و لزوم إعادته من رأس من دون فرق بين صورتى العمد و السهو لإطلاق السؤال فى الروايات و ترك الاستفصال فى الجواب و عليه فيترتب على تعمده ما يترتب على تعمد إبطال الطواف و على سهوه ما يترتب على إبطاله سهوا و قد مرّ الكلام فى ذلك فى أوّل مباحث الطواف فراجع.

و امّا لو طاف من داخل الحجر شوطا واحدا- مثلا- ففيه احتمالات أربعة: بطلان ذلك الشوط فقط و لزوم إعادته بأجمعه من الحجر الى الحجر، و كفاية إتمام الشوط من موضع سلوك الحجر، و لزوم اعادة الطواف بجميع اشواطه و الفرق بين تجاوز النصف و عدمه و اللازم ملاحظة مفاد الروايات المتقدّمة فنقول:

امّا رواية الحلبى فموردها الاختصار فى الشوط الواحد و مقتضى ظاهر الجواب لزوم اعادة نفس الشوط فقط غاية الأمر بتمامه من الحجر الى الحجر فيدل على بطلان

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الواحد و الثلاثون ح- ۳.

(۲) الوسائل أبواب الطواف الباب الواحد و الثلاثون ح- ۴.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۶۶

....

المقدار الذى سلكه من الحجر الأسود إلى حجر إسماعيل أيضا و إطلاق السؤال يدل على انّه لا فرق بين تجاوز النصف و عدمه و قد عرفت انه لا فرق بين نقلى الشيخ و الصدوق لان المراد بالطواف بعد توصيفه بالوحدة هو الشوط الواحد فمفاد الرواية لزوم اعادة مجموع الشوط فقط لا مجموع الطواف.

و امّا رواية حفص فالسؤال فيها امّا يختصّ بالاختصار فى الحجر فى مجموع الطواف و امّا ان يكون شاملا للاختصار فى بعض الأشواط أيضا، و يجرى فى جوابها احتمالان: أحدهما ان يكون قوله من طوافه بيانا للموصول فالمراد- ح- انه يقضى الطواف الذى اختصره و ثانيهما ان تكون كلمة «من» متعلقة بالاختصار فالمراد- ح- لزوم قضاء المقدار الذى اختصره فينطبق على الاحتمال الثانى من الاحتمالات الأربعة المتقدمة و الاحتمال الأوّل الذى تكون كلمة «من» بيانيّة خلاف الظاهر و ذلك لانه كان ينبغى التعبير ب يقضى طوافه كما لا يخفى فالتعبير الموجود شاهد على كون المراد هو الاحتمال الثانى فى كلمة «من» لكن فى انطباقه على الاحتمال الثانى كلام يأتى التعرض له فى ذيل البحث.

و امّا رواية معاوية بن عمّار فان كان المراد من السؤال هو الاختصار فى جميع الأشواط كما هو ظاهره فمفادها لزوم اعادة الطواف من الحجر الأسود إلى الحجر الأسود و ان كان المراد منه مطلقا شاملا للاختصار فى بعض الأشواط فتدل على لزوم اعادة مجموع الطواف فى بعض الأشواط أيضا.

و قد ظهر لك انه لا دلالة لشىء من الروايات على التفصيل بين تجاوز النصف و عدمه و الظاهر ان منشأ احتماله هو التعليل الوارد فى بعض روايات عروض الحيض بأنّها زادت على الثلث و قد مرّ انه لا يجوز التمسك بهذا العموم فى جميع الموارد مع ان

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۶۷

....

رواية إبراهيم بن سفيان المتقدمة واردة فى الشوط السابع و دالة على لزوم الإعادة فهذا التفصيل لا وجه له أصلا.
و امّا لزوم اعادة الطواف بجميع اشواطه فهو و ان كان يدل عليه صحيحة معاوية بن عمّار بناء على ان يكون مورد السؤال فيها مطلقا و كذا رواية حفص بناء على ما عرفت الّا ان صحيحة الحلبى باعتبار ظهورها فى عدم لزوم اعادة غير الشوط الذى وقع فيه الاختصار صالحة لتقييد الإطلاق على فرض ثبوته فإنه لا مجال لإنكار ظهور صحيحة الحلبى فى لزوم اعادة خصوص الشوط الذى اختصر فيه و عدم لزوم اعادة الطواف بأجمعه و لا يكون منشأ هذا الظهور مسألة المفهوم التى تكون موردا للاختلاف على ما قرر فى لأصول بل المتفاهم العرفى منها ذلك و الّا يلزم ان يكون التعبير بذلك الشوط فى قل الشيخ و بالطواف الواحد فى نقل الصدوق غير مناسب بل دالّا على خلاف ما هو المقصود فلا شبهة فى ظهورها فى عدم لزوم اعادة مجموع الطواف و سبب هذا الظهور يتحقق تقييد إطلاق صحيحة معاوية على فرض ثبوت الإطلاق لها و عليه فلا وجه لهذا الاحتمال و ان كان أحوط فبقى من الاحتمالات الأربعة احتمالان و قد عرفت انّ ظاهر صحيحة الحلبى لزوم اعادة الشوط الذى وقع فيه الاختصار بجميع اجزائه حتى من الحجر الأسود إلى حجر إسماعيل مع انه وقع فى نفسه صحيحا واجدا للشرائط و لا يتحقق الإخلال بالموالاة بدخول الحجر و الخروج منه و الانتهاء فى ذلك الشوط الى الحجر و مع ذلك ظاهر الصحيحة لزوم اعادة الشوط بالإضافة الى ذلك الجزء أيضا.
و امّا صحيحة الحفص فالظاهر منها و ان كان تعلق قوله: من طوافه بقوله: اختصر، و يكون ظاهره البدوى لزوم الإعادة من موضع سلوك الحجر الّا انّ هنا نكتة ترشدنا الى ظهورها فى إعادة جميع الشوط و هى ان كلمة «الاختصار» على ما يظهر من موارد
تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۶۸

[الخامس ان يكون الطواف بين البيت و مقام إبراهيم عليه السلام]

اشارة

الخامس ان يكون الطواف بين البيت و مقام إبراهيم عليه السلام و مقدار الفصل بينهما فى سائر الجوانب فلا يزيد عليه و قالوا انّ الفصل بينهما ستة و عشرين ذراعا و نصف ذراع فلا بد ان لا يكون الطواف فى جميع الأطراف زائدا على هذا المقدار (۱).

استعمالاتها عند العرف انّما يكون مورد استعمالها ما إذا كان فى البين أمر وجودى ينبغى ان يكون مشتملا على شيء أخر و حيث انه لم يتحقق الاشتمال المزبور فيوصف ذلك الأمر الوجودى بالاختصار بلحاظ عدم انضمام ذلك الأمر اليه و عدم اشتماله عليه و الّا فنفس الأمر العدمى لا- يتصف بالاختصار بوجه و عليه فالاختصار فيما نحن فيه يتصف به الشوط أو مجموع الطواف بلحاظ وجود الشوط و شروعه من الحجر (بالفتح) الى الحجر (بالكسر) و عدم اشتماله على كون الحركة عند الوصول الى الحجر واقعة فى خارجه و بعبارة أخرى الدخول فى الحجر فى نفسه لا يتحقق به الاختصار بحيث لو كان شروعه فى الشوط بهذه الكيفية لكان متصفا به بل الشوط الذى ابتدأ به من الحجر الأسود و بلغ إلى محاذى الحجر إذا لم يشتمل على الحركة خارج الحجر يتصف بعنوان الاختصار و عليه فهذه الصحيحة أيضا ظاهرة فى لزوم اعادة الشوط بجميع اجزائه و لو سلّمنا عدم الظهور فلا ينبغى الإشكال فى عدم ظهورها فى غيره بل غاية الأمر ثبوت الإجمال و الإبهام فيها و صحيحة الحلبى صالحة لرفع الإبهام و تبيين المراد من هذه الصحيحة و عليه فالظاهر الحكم بلزوم اعادة الشوط بنحو الفتوى لا بنحو الاحتياط الوجوبى المذكور فى المتن.
(۱) المشهور شهرة محققه اعتبار ان يكون الطواف بين البيت و المقام اى بهذا المقدار من الفصل فى جميع الجوانب و قد نفى وجدان خلاف معتد به فيه فى الجواهر بل حكى عن الغنية الإجماع عليه لكنه استظهر فى ذيل كلامه عن الصدوق الفتوى بالعدم فى

حال الاختيار فضلا عن الاضطرار و حكى عن المختلف و التذكرة و المنتهى

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۶۹

....

و المدارك الميل اليه و اختاره بعض الاعلام قدّس سرّه و المستند الوحيد للمشهور ما رواه الكلينى عن محمد بن يحيى و غيره عن محمد بن احمد بن محمد بن عيسى عن ياسين الضرير عن حريز بن عبد اللّه عن محمد بن مسلم قال سألته عن حدّ الطواف بالبيت الذى من خرج عنه لم يكن طائفا بالبيت قال كان الناس على عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يطوفون بالبيت و المقام، و أنتم اليوم تطوفون ما بين المقام و بين البيت فكان الحدّ موضع المقام اليوم، فمن جازه فليس بطائف، و الحدّ قبل اليوم و اليوم واحد قدر ما بين المقام و بين البيت من نواحى البيت كلّها فمن طاف فتباعد من نواحيه أبعد من مقدار ذلك كان طائفا بغير البيت بمنزلة من طاف بالمسجد لانه طاف فى غير حدّ و لا طواف له «۱». و لا مجال للإشكال فى سند الرواية من جهة الإضمار بعد كون المضمر محمد بن مسلم الذى ليس من شأنه السؤال عن غير الامام عليه السلام نعم الاشكال فيه من جهة ياسين الضرر الذى لم يوثّق بل مجهول كما ذكره المجلسى قدّس سرّه فى المرآة لكن استناد المشهور إليها بعد كونها مستندة وحيدة يجبر الضعف و تصير الرواية به معتبرة هذا من جهة السند.

و امّا من جهة الدلالة فالسؤال فى نفسه يدل على مفروغية ثبوت الحدّ للطواف بالبيت عند السائل بحيث كان الخروج عنه موجبا لعدم تحقق الطواف بوجه غاية الأمر ان محطّ نظره استكشاف ذلك الحدّ و الامام عليه السلام قرّره على ذلك فى الجواب و بيّن انّ الحدّ هو ما بين البيت و المقام فى موضعه الفعلى الذى هو عبارة عن ستة و عشرين ذراعا و نصف ذراع و قد وقع فيها التأكيد على لزوم رعاية الحدّ و ان التباعد عنه موجب لعدم تحقق الطواف و يكون بمنزلة من طاف خارج المسجد به و فيه التصريح بانّ الحدّ قبل

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الثامن و العشرون ح- ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۷۰

....

اليوم و اليوم واحد من جميع نواحى البيت غاية الأمر ان الفرق بين اليومين بعد اشتراكهما فى لحدّ هو كون المقام داخلا فى المطاف فى عهد الرسول صلّى اللّه عليه و آله و اليوم يكون خارجا عنه فالاختلاف انّما هو فى هذه الجهة فما فى الجواهر من التعبير بقوله: «و كان وجه ما فيه من الاختلاف بين اليوم و عهده صلّى اللّه عليه و آله مع قوله عليه السلام و الحدّ قبل اليوم و اليوم واحد ..» ليس على ما ينبغى فإن الاختلاف ليس بين الأمرين المذكورين فيه بل بين اليومين فقط من جهة كون المقام داخلا فى الطواف فى ذلك اليوم و خارجا عنه فى هذا اليوم و عليه فظاهر الرواية كون موضع المقام غير هذا الموضع الفعلى بل ملصقا بالبيت أو قريبا منه و عليه فيقع الكلام فى انّ التغيير بيد من تحقق و فى أىّ زمان كان و ما الوجه فى تغييره خصوصا بعد كونه من الآيات البيّنات على ما فى الكتاب العزيز و قد أمر فيه بلزوم الاتخاذ منه مصلّى و المراد منه هو الحجر الذى يكون ظاهرا ذراعا فى ذراع و كان موضع قدم إبراهيم عليه السلام لبناء البيت بعد بناء جدرانه الى حدّ لا يمكن التكميل من غير القيام على الحجر أو مثله أو كان موضع قدمه حين الأذان بالحج المأمور من ناحية اللّه بقوله تعالى وَ أَذِّنْ فِي النّاسِ بِالْحَجِّ بل عن العلوى و ابن جماعة انه لمّا أمر بالنداء و اقام على المقام تطاول المقام حتى كان كاطول جبل على ظهر الأرض فنادى و لمّا بلّغ لم يتحمّل الحجر و غاص فيه رجلاه كما عن الاذر فى صاب اخبار مكّة و الصدوق فى علل الشرائع و الظاهر ثبوت كلا الوجهين لعدم المانع من الأمرين نعم هنا وجه ثالث بعيد و هو ما

حكى عن ابن عبّاس من انه لمّا جاء بطلب ابنه إسماعيل فلم يجده قالت له زوجته انزل فأبى فقالت و عنى اغسل رأسك فأتته بحجر فوضع رجله عليه و هو راكب فغسلت شقه ثم رفعته و قد غابت رجله فيه فوضعته تحت الشق الأخر و غسلته فغابت رجله الثانية فيه فجعله اللّه من الشعائر.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۷۱

....

و قد ذكر الطبرسى فى محكى مجمع البيان و الأزرقى فى كتابه المذكور ان من جمله أحجار الجنة على وجه الأرض مقام إبراهيم و الحجر الأسود و هذا أيضا يؤيد الأمرين الأولين المرتبطين ببناء البيت أو الإعلام بالحجّ.

و الذى يتحصّل من ملاحظة التواريخ المختلفة و الروايات و بعض ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام فى مقام الاعتراض على من قبله من الخلفاء من التحريف و التغيير انّ موضع المقام كان فى زمن الرسول صلّى اللّه عليه و آله ملصقا بالبيت أو قريبا منه بحيث لا يمكن عبور الطائف من بينهما بل كان اللازم جعله داخلا فى الطواف كالبيت و الظاهر انه كان قريبا من باب الكعبة بل مقتضى ما حكاه أزرقى عن أبى سعيد الخدرى ان إبراهيم عليه السلام كان مأمورا أن يجعل المقام قبلة على معنى ان تكون صلوته خلفه بحيث كان المقام واقعا بينه فى حال الصلاة و بين الكعبة و قد تبعه إسماعيل فى هذه الجهة بل نقل انّ النبى صلّى اللّه عليه و آله كلّما دخل مكة يقع فى حال الصلاة مستقبلا للكعبة بالنحو المذكور اى وقوع المقام بينه و بين الكعبة.

أقول لعلّ استمرار السيرة على وقوع صلاة الجماعة فى المسجد الحرام خلف المقام و خلوّ دائرة المطاف عن المأمومين مع عدم وقوع الطواف فى حال إقامة الجماعة انّما هو لأجل التأسى بالنبى صلّى اللّه عليه و آله حيث كان يجعل المقام بينه و بين البيت فى حال الصلاة بل أصل لزوم إيجاد صلاة الطواف خلفه مستقبلا للكعبة يؤيّد أنّ قداسة المقام قد بلغت حدّا له خطّ من الكعبة التى هى القبلة.

و كيف كان فالظاهر ان تغيير موضعه القبلى إلى موضعه الفعلى انّما وقع بيد الثانى و لعلّ الداعى له على ذلك ملاحظة انّ وقوع المقام فى دائرة الطواف يوجب المشقة على الطائفين من ناحية و سرعة الانهدام على المقام من ناحية أخرى بل لو لم يثبت

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۷۲

....

ما حكى عن أمير المؤمنين عليه السلام مما تقدم من توصيفه بالتحريف لا يكون وجه للحكم بحرمته من جهة انه لم ينهض دليل على حرمة تغيير المقام بالكيفية المذكورة و لعلّه لأجله لم يقع عمله موردا لاعتراض الصحابة و التابعين و ان جعل بعض علماء أهل السنة من المعاصرين ذلك دليلا على عدم صحة إسناد التغيير الى الثانى لكنه كما ترى.

و الانصاف انّ التحقيق فى هذا المجال يحتاج الى تتبع زائد و دقة زائدة لكنه مضافا الى رواية محمد بن مسلم المتقدمة الدالة على وقوع التغيير بعد عهد الرسول صلّى اللّه عليه و آله و زمنه يكون فى البين رواية صحيحة أخرى تدل على كون التغيير انّما وقع بيد الثانى و هى رواية زرارة قال قلت لأبى جعفر عليه السلام قد أدركت الحسين عليه السلام قال نعم أذكر و أنا معه فى المسجد الحرام و قد دخل فيه السّيل و النّاس يقومون على المقام يخرج الخارج فيقول قد ذهب به السّيل، و يدخل الداخل فيقول هو مكانه قال فقال يا فلان ما يصنع هؤلاء؟ فقلت أصلحك اللّه تعالى يخافون ان يكون السّيل قد ذهب بالمقام فقال لهم: انّ اللّه تعالى جعله علما لم يكن ليذهب به فاستقرّوا و كان موضع المقام الذى وضعه إبراهيم عليه السلام عند جدار البيت فلم يزل هناك حتى حوّله أهل الجاهلية إلى المكان الذى هو فيه اليوم فلما فتح النبى صلّى اللّه عليه و آله مكّة ردّه الى الموضع الذى وضعه إبراهيم عليه السلام فلم يزل هناك الى ان تولّى عمر فسئل الناس من منكم يعرف المكان الذى كان فيه المقام فقال رجل انا كنت قد أخذت مقداره بنسع فهو عندى

فقام ائتنی به فأتاه به فقاسه فردّه الی ذلک المکان «۱».

و منه یظهر ان ما وقع منه فی قصة سیل أم نهشل المذکورة فی تاریخ البخاری کانت مسبوقة بما ذکر فی الصحیحة ففی التاریخ المذکور ان سئل لم نهشل لما اتی

(۱) الفقیه ۲: ۱۵۸، الرقم ۶۸۱.

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۳۷۳

....

المسجد أخذ المقام إلی أسفل مکة فلما جفّ الماء أتوا بالمقام و الصفوة بالکعبة و کتبوا الی عمر بذلک فورد مکّة معتمرا فی شهر رمضان من ذلک العام و سئل أهل أحد عنده بمحلّ الحجر فقام المطلب بن وداعة السلمی و قیل رجل من آل عابد- و الأول أشهر- فقال انا کنت أخاف علیه مثل هذا فأخذت مقیاسه من محلّه الی الحجر فأجلسه عمر عنده و قال له: ابعث فأتنی بالمقیاس فاتی به فوضع عمر المقام فی محلّه الان.

و کیف کان فلا اشکال فیما یتعلق بالطواف فی ان مقتضی الروایة المنجبرة ثبوت الحدّ له و هو مقدار ما بین الکعبة و بین المقام فی موضعه الفعلی من جمیع جوانب البیت و نواحیه.

و مقتضی إطلاق الروایة کإطلاق المتن تبعا للفتاوی انه لا فرق فی اعتبار الحدّ المزبور بین صورتی الاختیار و الاضطرار لکن المحکی عن أبی علی الإسکافی التفصیل و أجزاء الطواف خارج المقام مع الضرورة.

و مستنده فی ذلک صحیحة الحلبی التی رواها الصدوق بإسناده عن ابان عنه قال سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الطواف خلف المقام فقال ما أحبّ ذلک و ما اری به بأسا فلا تفعله الّا ان لا تجد منه بدّا «۱». و هی و ان کانت خالیة عن المناقشة من حیث السند الّا ان متنها غیر خال عن الاضطراب فان الجمع بین قوله: ما أحبّ ذلک و قوله فلا تفعله و بین قوله ما اری به بأسا الظاهر فی عدم الکراهة فضلا عن الحرمة ممّا لا ینبغی و لکن دلالتها علی الجواز فی صورة الضرورة و اللابدیة و ان کانت ناشئة عن الازدحام و کثرة الطّائفین ظاهرة و لأجله لا بد من الالتزام بکون الروایة معرضا عنها و الاعراض موجب لسقوطها عن الحجیة و الاعتبار و لو لا ذلک لکان مقتضی القاعدة الجمع بین هذه الروایة و الروایة

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الثامن و العشرون ح- ۲.

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۳۷۴

[مسألة ۱۲- لا یجوز جعل مقام إبراهیم علیه السلام داخلا فی طوافه]

مسألة ۱۲- لا یجوز جعل مقام إبراهیم علیه السلام داخلا فی طوافه، فلو ادخله بطل، و لو أدخله فی بعضه أعاد ذلک البعض و الأحوط إعادة الطواف بعد إتمام دوره بإخراجه (۱).

[مسألة ۱۳- یضیق محلّ الطواف خلف حجر إسماعیل بمقداره]

مسألة ۱۳- یضیق محلّ الطواف خلف حجر إسماعیل بمقداره و قالوا بقی هناک ستة

المتقدمهٔ بتقييد إطلاقها بها و الحكم بالتفصيل بين صورتى الاختيار و الاضطرار الّا ان الاعراض يقتضـى ان لا تصل النوبهٔ الى ذلك كما هو ظاهر.

ثمّ انه هـل المعتبر وقوع الطواف بين البيت و حائط البنـاء الـذى هو على المقـام الأصـلى أو بينه و بين نفس المقام التى هى عبارهٔ عن الصـخرهٔ التى مرّت الإشارهٔ إلى وصـفها فيه وجهان و اسـتظهر صاحب الجواهر الثانى و هو الحقّ لعدم مدخليهٔ الحائط فى عنوان المقام بوجه و الـذى جعل حـدّا فى النص و الفتوى هو هـذا العنوان كما انه لا ينبغى الإشـكال فى عـدم تغير الحـدّ بتغيير المقام فلو حوّل عن مكانه فرضا وجب الطواف فى المقدار المخصوص فتدبّر.

(۱) بعـد ثبوت الحدّ للطواف على ما ذكرنا و كونه ما بين البيت و المقام لا إشـكال فى بطلان طواف من جعل المقام داخلا فى طوافه فى جميع اشواطه السـبعهٔ لخروجه عن الحدّ و قـد صـرحت الروايـهٔ المتقدمهٔ بأن الطواف فى خارج الحدّ اى و لو فى جزء منه بمنزلهٔ الطواف خارج المسجد الذى لا شبههٔ فى بطلانه.

و امّا لو فرض ذلك فى شوط واحـد أو أزيد فاللازم اعادهٔ ذلك المقدار الواقع خلف المقام أوّلا ثم ادامهٔ الطواف و الإتيان بما يكون مترتبا عليه و متأخرا عنه و لا يلزم اعادهٔ الشوط من رأس أى من الحجر الأسود لعدم الدليل على اللزوم و عليه فلا يكون الطواف خلف المقـام كالطواف من داخل الحجر حيث قام الـدليل فيه على لزوم اعادهٔ الشوط من رأس و لا تكفى إعادهٔ ذلك المقـدار نعم لا شـبههٔ فى ان مقتضى الاحتياط الاستحبابى الجمع بين الإتمام بعد اعادهٔ ذلك المقدار و بين اعادهٔ الطواف رأسا.

تفصيل الشريعهٔ فى شرح تحرير الوسيلهٔ - الحج، ج۴، ص: ۳۷۵

اذرع و نصف تقريبا فيجب ان لا يتجاوز هذا الحدّ، و لو تخلف أعاد هذا الجزء فى الحدّ (۱).

[السادس: الخروج عن حائط البيت و أساسه]

السادس: الخروج عن حائط البيت و أساسه فلو مشى عليهما لم يجز و يجب جبرانه، كما انه لو مشى على جدران الحجر وجب الجبران و اعادهٔ ذلك الجزء، و لا بأس بوضع اليد على الجدار عند الشاذروان و الاولى تركه (۲).

(۱) مسـتند الضـيق بالمقـدار المـذكور هو الجمع بين الروايهٔ المتقدمهٔ الدالهٔ على ان حدّ الطواف بين البيت و المقام و بين ما تقدم مما دلّ على ان الحجر لا يكون جزء من البيت بل يكون بجميع اجزائه خارجا عنه و عليه فاللازم ملاحظهٔ الحدّ فى جانبه من نفس البيت و استثناء مقدار الحجر الذى هو قريب من عشرين ذراعا فلا يبقى إلا ستهٔ أذرع و نصف تقريبا و يتحقق الضيق جدّا.

هذا و الظاهر عندى عدم تحقق الضيق فى ناحيهٔ الحجر بوجه و انّ مقدار المطاف يلاحظ من الحجر و ان كان خارجا عن البيت بجميع اجزائه و ذلك لانه لو كان محل الطواف ضـيقا فى هذه الناحيهٔ لكانت كثرهٔ الابتلاء مقتضيهٔ بل موجبهٔ للتعرض له صريحا و التنبيه عليه و لو فى روايهٔ واحدهٔ مع انه لا يوجد ذلك فى شيء من الرّوايات و لم يتحقق التنبيه على ذلك و لو فى مورد فيكشف ذلك عن عدم تحقق الضيق أصلا و ان المقدار المذكور يلاحظ فى ناحيهٔ الحجر من الحجر و ان كان خارجا عن البيت فتدبر.

(۲) اعتبـار هـذا الأـمر انّمـا هو لأـجل دلالـهٔ مثـل قوله تعـالى وَ لْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ و الروايـهٔ الواردهٔ فى هـذه الجهـهٔ على لزوم كون الطواف بالبيت فى مقابل كونه على البيت أو فى البيت و قد نفى الخلاف و الاشكال فى ذلك فى الجواهر و عليه فلو مشى على حائط البيت لم يجز و لم يحب ذلـك المقـدار جزء من الطواف و اللاـزم جبرانه و إعـادته كمـا انه لو مشـى على أساس البيت الـذى يسـمى بالشاذروان و هو القدر الباقى من أساس الحائط بعد عمارته و بنائه لا يجزى لانه مما قطع الأصحاب بكونه من الكعبهٔ

تفصيل الشريعهٔ فى شرح تحرير الوسيلهٔ - الحج، ج۴، ص: ۳۷۶

[السّابع: ان یکون طوافه سبعة أشواط]

اشارة

السّابع: ان یکون طوافه سبعة أشواط (۱).

و من أجزاء البیت کما عن المدارک بل المحکی عن غیر الإمامیة کالشافعیة و الحنابلة و بعض متأخری المالکیة نعم عن بعض الشافعیة نفی کونه من البیت و جواز الطواف علی الشاذروان لکن الثابت عند غیرهم و عندنا خلافه و ان الشاذروان من البیت فلا یجوز الطواف علیه و یغلب علی الظن و ان کان التاریخ لا- یؤیده بوجه ان الوجه فی ثبوت الشاذروان رعایة استحکام حائط البیت لکونه من الحجر و یحتاج دوامه إلی أساس کان عرضه أکثر من عرض الجدار و ان کان یبعده عدم وجود الشاذروان فی بعض نواحی البیت.

بقی فی هذا الأمر فرعان:

الفرع الأوّل انه لو مشی علی جدران الحجر وجب الجبران و اعادة ذلک الجزء لانه و ان کان الحجر خارجا عن البیت کما عرفت لکنه یلزم ان یعامل معه معاملة البیت فی لزوم کون الطواف به و لازمة خروجه بجدرانه عن الطواف و وقوعه فی خارجه و علیه فالمشی علی جدران الحجر کالمشی علی جدران البیت أو أساسه المسمّی بالشاذروان فاللازم الجبران و الإعادة.

الفرع الثانی انه هل یجوز وضع الید علی الجدار عند الشاذروان أم لا نفی البأس عنه فی المتن و جعل الاولی ترکه لکن عن التذکرة عدم جواز مسّ الطائف الجدار بیده فی موازاة الشاذروان لانه یکون بعض بدنه فی البیت فلا یتحقق الشرط الذی هو خروجه عنه بجمیعه بل لو کان کما لو وضع أحد رجلیه اختیارا علی الشاذروان و علیه فالحکم بعدم الجواز لو لم یکن بنحو الفتوی فلا أقلّ من الاحتیاط الوجوبی و منه یظهر ان مقتضی الاحتیاط عدم وضع الید علی جدار الحجر أو فوقه کما لا یخفی.

(۱) أصل اعتبار ان یکون الطواف سبعة أشواط ممّا اتفق علیه علماء المسلمین

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۳۷۷

[مسألة ۱۴- لو قصد الإتیان زائدا علیها أو ناقصا عنها بطل طوافه]

مسألة ۱۴- لو قصد الإتیان زائدا علیها أو ناقصا عنها بطل طوافه و لو أتمّه سبعا، و الأحوط إلحاق الجاهل بالحکم بل السّاهی و الغافل بالعامد فی وجوب الإعادة (۱).

و استمرت السیرة العملیة القطعیة المتصلة بزمان المعصوم علیه السلام علی رعایته و لأجله لم یقع التعرض له فی الروایات و لم یقع فی شیء منها السؤال عن الکمیة و مقدار الشوط کما وقع السؤال عنّ الحدّ- مثلا- علی ما عرفت فی روایة محمد بن المسلم المتقدمة الواردة فی حدّ الطواف بل الروایات الواردة فی هذا المجال قد وقع التعرض فیها لبعض فروع هذا الأمر و مسائله مثل الشک بین الستة و السبعة أو الزیادة علی السبعة أو القران بین أسبوعین و أشباهها نعم ورد فی بعض الروایات الواردة فی مقام بیان اعمال الحج و العمرة و مناسکهما التعرض للسبع بنحو الإجمال و العمدة ما مرّ من ان وضوحه اغنی عن بیانه أو السؤال عنه فلا شبهة فی أصل اعتبار هذا الأمر.

(۱) فی هذه المسألة أمران:

أحدهما انه لو كان المقصود من أوّل الشروع فى الطواف الإتيان بالزيادة بعنوان الجزئية للطواف أو الإتيان بالناقص كذلك فطوافه باطل و ان كان المأتى به خارجا هى السبعة و ذلك لعدم تعلق القصد بما هو الواجب و هو الطواف سبعة أشواط فلم يتعلق النية بما هو جزء للحج أو العمرة و قد عرفت فى أوّل مباحث واجبات الطواف لزوم رعاية النية المتعلقة بعنوان الطواف الواجب و عليه ففى الموردين ما وقع لم يقصد و ما قصده لم يقع فهو كما لو قصد الإتيان بصلاة الصبح- مثلا- ثلث ركعات أو ركعة واحدة فإنه لا يمكن ان يقع صحيحا بوجه.

ثانيهما انه لا شبهة فى الحال الجاهل المقصر بالعامد فى اعتبار الأمر المذكور الذى يترتب عليه البطلان مع نيّة غيره زيادة أو نقيصة و امّا الجاهل القاصر و الساهى و الغافل فهل يلحق به أم لا احتاط فى المتن وجوبا بالإلحاق و لعلّ الوجه فى عدم الفتوى

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۷۸

[مسألة ۱۵- لو تخيل استحباب شوط بعد السبعة الواجبة]

مسألة ۱۵- لو تخيل استحباب شوط بعد السبعة الواجبة فقصد أن يأتى بالسبعة الواجبة و اتى بشوط أخر مستحبّ صحّ طوافه (۱).

بذلك انه لم ينهض دليل لفظى على إطلاق جزئية سبعة أشواط و مدخليتها فى الطواف حتى يكون مقتضاه عدم الفرق بين الموارد المذكورة بل قد عرفت ان عمدة الدليل هى السيرة العمليّة المستمرة و من الظاهر ان السيرة دليل لبى لا إطلاق له بل القدر المتيقن منها العالم و العامد و من بحكمه من الجاهل المقصر فلا يشمل غيرهما من الموارد.

هذا و لكنك عرفت فى أوّل مباحث الطواف فى البحث عن مقتضى القاعدة و انه هل هى الركنية أو عدمها ان التحقيق يقتضى المصير إلى الرّكنية بالمعنى الخاص الموجود فى الحج و هو كون الإخلال به موجبا للبطلان إذا كان عن عمد سواء كان عالما أو جاهلا و لا يكون الإخلال الناشئ عن مثل النسيان موجبا له لكنه فيما إذا كان الدليل على الجزئية دليلا لفظيّا صالحا للتمسك بإطلاقه فلو فرض وجوده فى المقام فاللازم التفصيل بين صورة الجهل و بين صورة النسيان و مثله و مع عدمه كما فى المقام لا وجه لإلحاق شيء منهما بالعالم العامد و عليه فالاحتياط فى المقام استحبابى لا وجوبى كما فى المتن فتدبّر.

(۱) الوجه فى صحة الطواف فى مفروض المسألة ظاهر لانه لم يقصد بعنوان الطواف الواجب الذى هو جزء للعمرة أو الحجّ إلّا سبعة أشواط و اتى بها خارجا بهذا العنوان غاية الأمر أنه اعتقد على خلاف الواقع استحباب شوط أخر زائد على ما هو الواجب من السبعة و عمل على طبق هذا الاعتقاد و لا دليل على قدحه فى الطواف الواجب بل وجود الزائد كالعدم و عليه فلا مجال للإشكال فى صحة طوافه و ليس هذا الفرض مثل ما إذا زاد على سبعة أشواط عمدا أو سهوا فان مورد، هناك وقوع المجموع بعنوان الطواف الواجب بخلاف ما هنا حيث ان الزائد قد اتى به بعنوان الاستحباب.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۷۹

[مسألة ۱۶- لو نقص من طوافه سهوا فان جاوز النصف فالأقوى وجوب إتمامه]

مسألة ۱۶- لو نقص من طوافه سهوا فان جاوز النصف فالأقوى وجوب إتمامه الّا ان يتخلّل الفعل الكثير فح: الأحوط الإتمام و الإعادة، و ان لم يجاوزه أعاد الطواف لكن الأحوط الإتمام و الإعادة (۱).

[مسألة ۱۷- لو لم يتذكر بالنقص الّا بعد الرجوع الى وطنه مثلا]

مسألة ۱۷- لو لم يتذكر بالنقص الّا بعد الرجوع الى وطنه مثلا- يجب مع الإمكان الرجوع الى مكّة لاستينافه، و مع عدمه أو حرجيّته تجب الاستنابة و الأحوط الإتمام ثم الإعادة.

لنكرانى، محمد فاضل موحدى، تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ۵ جلد، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، دوم، ۱۴۱۸ ه ق

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج؛ ج۴، ص: ۳۷۹

---

(۱) التفصيل المذكور فى المتن بين ما إذا تجاوز النصف و بين ما إذا لم يتجاوز بالحكم بوجوب الإتمام فى الصورة الاولى و وجوب اعادة الطواف من رأس فى الصورة الثانية هو المشهور بل عن الرياض: لا يكاد يظهر فيه الخلاف الّا من جمع ممّن تأخر حيث قالوا: لم نظفر بمستند لهذا التفصيل بل الموجود فى محكيّ التهذيب و التحرير و التذكرة و المنتهى انّ من طاف ستّة أشواط و انصرف فليضف إليها و لا شيء عليه. و حكى عن صاحب المدارك الاستشكال فى الحكم بالصحّة و اختصاصه بما إذا كان المنسيّ شوطا واحدا.

و ما ورد فى هذا المجال روايتان:

إحديهما موثقة الحسن بن عطيّة قال سأله سليمان بن خالد و انا معه عن رجل طاف بالبيت ستة أشواط قال أبو عبد اللّه عليه السلام و كيف طاف ستة أشواط قال: استقبل الحجر و قال اللّه أكبر و عقد واحدا فقال أبو عبد اللّه عليه السلام يطوف شوطا فقال سليمان فإنه فاته ذلك حتى اتى أهله قال: يأمر من يطوف عنه «۱». و ذكر العلامة المجلسى قدّس سرّه فى المرآة فى مقام بيان المراد من قوله: استقبل الحجر .. انه كان منشأ غلطه انه حين ابتداء الشوط عقد واحدا فلمّا كملت الستّة عقد السبعة فظنّ الإكمال و لا إشكال فى دلالة الرواية على

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الثانى و الثلاثون ح- ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۸۰

....

صحة الطواف فى موردها و لكنه لا اشعار فيها بالاختصاص بما إذا كان المنسيّ شوطا واحدا لوجود الفرق بين ما إذا كان المورد مفروضا فى كلام الامام عليه السلام و بين ما إذا كان مذكورا فى كلام السّائل حيث انه يجرى فى الأوّل احتمال الاختصاص دون الثانى نعم حيث انه وقع فى جملة من الموارد التفصيل بين صورتى التجاوز عن النصف و عدمه لا يبقى مجال للاستناد إليها بالإضافة إلى صورة عدم التجاوز أيضا و امّا ما فى ذيل الرواية من قوله عليه السلام: يأمر من يطوف عنه فيجرى فيه احتمال لزوم الاستنابة فى جميع الطواف و احتمال لزوم الاستنابة فى خصوص الشوط الواحد المنسى و قد عبّر عنه بالطّواف فى الرواية فى الجملة السّابقة.

ثانيتهما موثقة إسحاق بن عمّار قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام رجل طاف بالبيت ثم خرج الى الصّفا فطاف بين الصفا و المروة فبينما هو يطوف إذ ذكر انّه قد ترك بعض طوافه بالبيت قال: يرجع الى البيت فيتم طوافه ثم يرجع الى الصّفا و المروة فيتمّ ما بقى «۱». و كلمة «البعض» و ان كانت مطلقة بحسب اللغة شاملة للجزء القليل و الكثير من المركب المشتمل على أجزاء متعددة الّا انّها بحسب العرف ظاهرة فى الجزء القليل الذى يكون أقلّ من النصف نعم مقتضى إطلاق السؤال و ترك الاستفصال فى الجواب انه لا فرق فى الحكم المذكور بين ما إذا خرج الى الصفا للسعى بعد الطواف بلا فصل أو أخّر السّعى حيث انّه يجوز تأخيره عن الطواف الى الليل

كما سيأتى.

هـذا و الروايـة فى المقـام منحصـرة بهاتين الرّوايتين و امّا صـحيحة الحلبى عن أبى عبـد اللّه عليه السـلام قال قلت رجل طاف بالبيت و اختصر شوطا واحدا فى الحجر قال: يعيد

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الثانى و الثلاثون ح- ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۸۱

....

ذلك الشوط «۱». فلاـ ترتبـط بالمقـام لان موردها، إذا طاف من داخل الحجر جهلا منه بلزوم كون الطواف واقعا خارجا عن الحجر و مورد البحث فى المقـام هو النسيان و لاـ يجب فيه اعـادة مجموع الشوط حـتى الأـجزاء الواقعـة صـحيحة و عليه فالروايـة لاـ تكون من روايات المقام و ان عدّها صاحب الجواهر منها.

و كيف كان فقد ذكر صاحب الجواهر قدّس سرّه بعد نقل الروايات المتقدمة ما لفظه:

«قلت يمكن ان يكون مستند التفصيل المزبور فحوى مـا تسـمعه من النصوص فى مسألـة عروض الحـدث فى الأثناء بل قـد تقـدم فى بحث ان الحـائض و النفساء إذا منعهما عـذرهما عن إتمام العمرة يعـدلان الى الافراد و القران من النصوص ما هو مشتمل على التعليل الشامل للمقام ففى خبر إبراهيم بن إسـحاق عمن سـئل أبا عبـد اللّه عليه السـلام عن امرأة طافت بالبيت أربعـة أشواط و هى معتمرة ثم طمثت قال: تتمّ طوافها فليس عليها غيره و متعتها تامة فلها ان تطوف بين الصـفا و المروة و ذلك لأنّها زادت على النصف و قد مضـت متعتها و لتسـتأنف بعد الحجّ «۲». و خصوص المورد لا يقـدح فى عموم التعليل المؤيّـد بما سـمعت و فحوى ما تسـمعه فى المريض و غيره ممّا هو ظاهر فى كون المدار فى صحة الطواف تجاوز النصف و عدمه مضافا الى فتوى الأصحاب».

هـذا و لكن الظـاهر ان دعوى توسـعة دائرة التعليـل و عمومهـا لمثل المقام مما يكون الإخلال بالطواف و نقصه من ناحيـة الجزء لا من ناحية الشـرط مشكلة جدّا بل يمكن ان يقال بأنه لا دليل على العموم فى ناحية الشرط إذا كان الإخلال به اختياريّا كما إذا أحدث بعد التجاوز عن النصف اختيارا نعم فيما إذا عرض له الحدث من غير اختيار

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الواحد و الثلاثون ح- ۱.

(۲) الوسائل أبواب الطواف الباب الخامس و الثمانون ح- ۴.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۸۲

....

سواء كان هو الأصـغر و الأكبر مثل الجنابـة غير الاختيارية العارضة له بعد التجاوز عنه فى الطواف يكون مقتضـى عموم التعليل جريان الحكم فيه و امّيا فى مثـل المقـام فلاـ يحصـل الاطمئنـان بالعموم المـذكور و يمكن ان يقال بانّ ضمّ الروايتين الواردتين فى المقام مع ملاحظة انّ رواية ابن عطيّة و ان كانت لا اختصاص له بخصوص ما إذا كان المنسـيّ خصوص شوط واحد الّا انّ إلغاء الخصوصية منها ليس بمقـدار يشـمل مـا إذا كان المنسيّ متجاوزا عن النصف بل يشـمل ما إذا كان شوطين أو ثلاثـة أشواط و روايـة ابن عمّار يكون الظاهر من عنوان «البعض» المنسيّ من الطواف المتـذكّر له فى أثناء السـعى هو البعض غير البالغ حـدّ النصف على ما هو المتفاهم منه فى الاسـتعمالات العرفيـة فإنّ ضـمّهما الى التعليل الـذى يصلـح لان يكون مؤيّدا و ان كانت صـلاحيته للاسـتدلال به مخدوشة على ما

عرفت ينتج صحة التفصيل الذى ذهب اليه المشهور.

هذا و لكن بعض الأعاظم قدّس سرّه على ما فى تقريرات بحثه ناقش فى الاستناد بعموم التعليل بوجوه عمدتها وجهان:

الوجه الأوّل ان التعليل الوارد فى بعض روايات الحيض يكون بالتعبير بقوله عليه السلام:

لأنّها زادت على النصف و قد بين فى محلّه ان خبر انّ المفتوحة يؤول إلى المصدر فيكون نظير قولنا أكرم زيدا لعلمه لا نظير قولنا أكرمه فإنه عالم و- ح- يكون ملاكا لا علّة و العلة التى يراد بها الموضوع يؤخذ بعمومها لان الحكم دائر مدارها وجودا و عدما بخلاف الملاك فان الحكم و ان كان لا يمكن ان يكون بلا ملاك الّا انه يمكن ان يكون الملاك موجودا و الحكم غير موجود لوجود مانع عنه نظير أن الصلاة لم تكن واجبة فى صدر الإسلام مع كون الملاك ثابتا فيها و ذلك لوجود المانع و هذا بخلاف العلّة التى هى الموضوع فلا يمكن انفكاك الحكم عنها وجودا و عدما.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۸۳

....

و يرد عليه انّ مرجع كلامه الى الفرق بين قوله: أكرم زيدا لانه عالم و بين قوله أكرم زيدا فإنه عالم مع انه لا فرق بينهما فى المتفاهم العرفى بوجه و ان كان أحدهما مع اللام و انّ المفتوحة و الأخر مع الفاء و انّ المكسورة نعم يمكن قبول الفرق بين المثالين اللذين ذكرهما و امّا فى المقام فلا و يمكن ان يكون الأوّل إلى المصدر المذكور فى انّ المفتوحة لم يكن بمثابة ترجع الى كونه قائما مقام المصدر فى جميع الجهات و تمام الآثار فتدبر و كيف كان فالمناقشة فى عموم التعليل من هذا الطريق لا تكون مقبولة بوجه.

الوجه الثانى تعارض عموم التعليل مع رواية حبيب بن مظاهر التى رواها عنه حمّاد بن عثمان قال: ابتدأت فى طواف الفريضة فطفت شوطا واحدا فإذا إنسان قد أصاب أنفى فأدماه فخرجت فغسلته ثم جئت فابتدأت الطواف فذكرت ذلك لأبى عبد اللّه عليه السلام فقال: بئس ما صنعت كان ينبغى لك ان تبنى على ما طفت ثم قال اما انه ليس عليك شىء «۱». نظرا الى صراحتها فى صحة الطواف مع قطعه لغسل انفه من الدّم مع انه لم يأت إلّا بشوط واحد فتخالف التعليل المذكور.

و لكنه أجاب عن هذا الوجه بضعف سند الرواية قال: فإنه مع قطع النظر عن أصل اسناد الصدوق قدّس سرّه الى حمّاد نقول: انه ضعيف بحبيب بن مظاهر فإنه لو كان المراد به الشهيد بالطف فلا إشكال فى وثاقته لكنه لم يكن فى زمان أبى عبد اللّه عليه السلام و هذا الحديث مرویّ عنه مع ان الراوى عنه هو حمّاد و هو كان فى زمان أبى عبد اللّه عليه السلام فلا نعرف انّ حبيبا هذا من هو، الّا ان يقال ان المراد من أبى عبد اللّه عليه السلام هو الحسين بن على عليه السلام (و لأجله وصفه صاحب الوسائل بالحسين فى نقل الرواية) و المراد من

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الواحد و الأربعون ح- ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۸۴

....

حبيب بن مظاهر هو الشهيد بالطف و ان حماد بن عثمان فى ذلك الزمان كان موجودا و بقى إلى زمان الصادق عليه السلام فهو من المعمرين و لكن مع ذلك كلّه هذا صرف احتمال لا يوجب تصحيح الخبر فيتعين طرحه لضعف سنده.

أقول: كما انه لا يجدى فى تصحيح الخبر كون حمّاد من أصحاب الإجماع لما مرّ غير مرة من انّ كون الراوى من أصحاب الإجماع لا يراد به الّا مجرد كونه مجمعا على وثاقته و صحة روايته من حيث نفسه و امّا انه لا يحتاج الى النظر فى حال من قبله فى السّند فلا

يستفاد من ذلک بوجه.

و يمكن ان يقال بأنه على تقدير الصحة أيضا لا تعارض بين الرواية و التعليل بعد كون مورده الحدث و الرواية واردة فى الخبث و عليه فالعمدة فى مستند المشهور ما ذكرنا.

بقى الكلام فى المسألتين فى أمرين:

الأمر الأوّل انه وقع فى المتن بعد الحكم بوجوب الإتمام فيما إذا جاوز النصف استثناء صورة تخلل الفعل الكثير و احتاط فيه وجوبا بالإتمام و الإعادة و هذا الاستثناء غير موجود فى كلام المشهور و الظاهر انه ليس المراد من تخلل الفعل الكثير ما يرجع الى الموالاة فإنه يمكن الإخلال بها من دون ان يتحقق الفعل الكثير و عليه فيقع الكلام فى سند هذا الاستثناء.

و الظاهر ان مستنده رواية ابن عطية المتقدمة المشتملة على قول السائل فإنه فاته ذلک حتى اتى اهله و جوابه عليه السلام بقوله يأمر من يطوف عنه نظرا الى ان الرجوع الى الوطن و الأهل مستلزم للفعل الكثير عادة و الجواب ظاهر فى لزوم الاستنابة فى مجموع الطواف لا خصوص الشوط الواحد المنسىّ و حيث انه لم يقع الفتوى به من المشهور

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۸۵

[مسألة ۱۸- لو زاد على سبعة سهوا]

مسألة ۱۸- لو زاد على سبعة سهوا فان كان الزائد أقلّ من شوط قطع و صحّ طوافه.

و لو كان شوطا أو أزيد فالأحوط إتمام سبعة أشواط أخر بقصد القربة من غير تعيين الاستحباب أو الوجوب و صلّى ركعتين قبل السّعى و جعلهما للفريضة من غير تعيين للطواف الأول أو الثانى و صلى ركعتين بعد السعى لغير الفريضة (۱).

فاحتاط وجوبا بالجمع بين الأمرين.

هذا و لكن الاستظهار المذكور محل نظر بل منع لما عرفت من انه يحتمل ان يكون المراد هو طواف الشوط الواحد و قد عبر فى الرواية عن الشوط الواحد بالطواف و عليه فالاحتياط المذكور استحبابى كما ذكرناه فى التعليقة.

الأمر الثانى انه ربما يمكن ان يتخيل ان قوله عليه السلام فى رواية ابن عطية: يأمر من يطوف عنه، ظاهر فى جواز الاستنابة و لو مع القدرة على رجوعه بنفسه إلى مكة و عدم كونه مستلزما للحرج على خلاف ما إذا كان المنسى مجموع الطواف فان اللازم فى المرتبة الأولى الرجوع بنفسه و مع عدم الإمكان أو استلزام الحرج تجوز الاستنابة.

و الظاهر بطلان هذا التخيل و عدم ثبوت الإطلاق فى مثل المقام فان الرجوع الى الأهل فى تلک الأزمنة كان ملازما لعدم إمكان الرجوع أو حرجيّته و عليه فلا مجال لدعوى الإطلاق و ترک الاستفصال بل الظاهر ثبوت الترتيب كما فى المتن فتدبر.

(۱) فى هذه المسألة فرعان:

الفرع الأوّل ما إذا زاد على سبعة أشواط سهوا و كانت الزيادة غير بالغة الى شوط كامل فيكون تذكره قبل البلوغ الى الركن العراقى الذى فيه الحجر الأسود و المحكى عن الشيخ و بنى زهرة و البرّاج و سعيد و الفاضل و صريح المحقق فى الشرائع بل المشهور كما فى الجواهر هو ما فى المتن من لزوم القطع و صحة الطواف.

و الدليل عليه رواية أبى كهمس قال سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل نسى فطاف

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۸۶

....

ثمانيـة أشواط قـال ان ذكر قبل أن يبلغ الركن فليقطعه «۱». و فى نقـل أخر زيادة: و قـد أجزاء عنه و ان لم يـذكر حتى بلغه فليتمّ أربعة عشر شوطا و ليصل اربع ركعات «۲».

و ضـعف السـند منجبر بفتوى المشـهور على طبقها و الاسـتناد إليها لكن فى مقابل الرواية صـحيحة عبد اللّه بن سـنان عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال سـمعته يقول من طاف بالبيت فوهم حتى يـدخل فى الثامن فليتم أربعـة عشـر شوطا ثم ليصلّ ركعتين «۳». و حيث انّ الـدخول فى الثـامن مطلق شامـل لما إذا دخل فيه و أتمّه و ما إذا دخل فيه و لم يتمّه تكون روايـة أبى كهمس المفصلـة بين الفرضيـن مقيدة لإطلاقها و موجبة لاختصاصها بالأوّل و دعوى اختصاص الدخول فى الثامن بما إذا لم يتمّه ممنوعة جدّا.

مع ان الروايـات المتعـددة الآتيـة فى الفرع الثانى الدالـة على الإتمام أربعـة عشـر أشواطا يكون موردها تحقق الطواف ثمانيـة أشواط و ظاهرها مدخلية التمامية المذكورة فى الحكم بالإتمام و عدم تحققه بدونها فتكون قرينة على ان المراد بالدخول أيضا ذلك.

الفرع الثانى ما إذا كانت الزيادة المفروضة شوطا أو أزيد و الكلام فيه يقع من جهات:

الجهـة الاولى فى صحـة الطواف المـأتى به و عـدم لزوم إعـادته من رأس و بطلانه رأسا بحيث تجب إعادته كـذلك فالمشـهور هى الصحّة لكنه حكى عن الصدوق فى المقنع انه قال: «و ان طفت بالبيت الطواف المفروض ثمانية أشواط فأعد الطواف و روى: يضيف

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و الثلاثون ح- ۳.

(۲) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و الثلاثون ح- ۴.

(۳) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و الثلاثون ح- ۵.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۸۷

....

إليها ستّة فيجعل واحدا فريضة و الأخر نافلة» و قد استفيد من كلامه ثبوت التخيير بين الأمرين لأنّه يعمل بجميع رواياته و لكن الظاهر عدم دلالة العبارة الّا على اختيار وجوب الإعادة و النسبة إلى الرواية تشعر بتمريضها و عليه فمرجع كلامه الى ترجيح الرواية الدالة على البطلان.

و حكى صاحب الجواهر قدّس سرّه عن بعض من قارب عصره من الناس الحكم ببطلان السبعة و الاعتداء بالثامن خاصة مكمّلا له ستة على انه الطواف الواجب.

و كيف كـان فـالبحث من هـذه الجهـة تارة فيما تقتضيه القاعـدة مع قطع النظر عن الروايات الواردة فى المسألـة و اخرى بلحاظ تلك الروايات.

امّا مقتضـى القاعـدة فقـد ذكر صـاحب الجواهر انه عبارة عن الفساد بالإضافـة الى الثانى و الأوّل لعـدم النيـة و لتحقق الزيادة و الظاهر صحـة ما أفاده بالنسبـة إلى الطواف الثانى و امّا بالنسبة إلى الطواف الأوّل فحيث ان الزيادة تكون سـهوية يكون مقتضـى حـديث رفع الخطأ و النسيان عدم البطلان فالقاعدة لا تقتضى البطلان بوجه.

و امّا الرّوايات فطائفة كثيرة منها ظاهرة بل صريحة فى الصحة مثل:

صحيحة أبى أيّوب قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام رجل طاف بالبيت ثمانية أشواط طواف الفريضة قال: فليضم إليها ستّا ثم يصلّى اربع ركعات «۱». و الظاهر اختصاص مورد السؤال بصورة النسيان و لا أقل من انها القـدر المتيقن من إطلاقه مع ان الصـحة فى العمد تستلزم الصحة فى السهو بطريق اولى.

و منها صحيحة رفاعة قال كان علىّ عليه السلام يقول إذا طاف ثمانية فليتم أربعة عشر

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و الثلاثون ح- ۱۳.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۸۸

....

قلت يصلى اربع ركعات قال يصلّى ركعتين «۱».

و منها صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال قلت له رجل طاف بالبيت فاستيقن انه طاف ثمانية أشواط قال يضيف إليها ستّة و كذلك إذا استيقن انه طاف بين الصفا و المروة ثمانية فليضف إليها ستّة «۲». و التعبير بالاستيقان خصوصا بصورة التفريع ظاهر فى ان مورد السؤال خصوص صورة النسيان هذا و الرواية واحدة و ان جعلها فى الوسائل و فى الكتب الفقهية روايات متعددة خصوصا مع كون الراوى عن محمد بن مسلم هو علا فى الجميع و ان كان بينها اختلاف فى التعبير فى الجملة.

و منها رواية علىّ بن أبى حمزة عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال سئل- و انا حاضر- عن رجل طاف بالبيت ثمانية أشواط فقال: نافلة أو فريضة فقال فريضة فقال: يضيف إليها ستّة فإذا فرغ صلّى ركعتين عند مقام إبراهيم عليه السلام ثم خرج الى الصفا و المروة فطاف بينهما فإذا فرغ صلّى ركعتين أخراوين فكان طواف نافلة و طواف فريضة «۳».

و فى مقابل هذه الروايات روايات أخر:

منها موثقة عبد اللّه بن محمد عن أبى الحسن عليه السلام قال الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة إذا زدت عليها فعليك الإعادة و كذلك السّعى «۴».

و ربما يقال ان الظاهر منها الزيادة العمدية لأن الزيادة العمدية فى الصلاة توجب البطلان غالبا و عليه فالنسبة بينهما و بين الروايات المتقدمة نسبة الخاص و العام فيخرج العامد منها و ينحصر موردها بالنّاسى.

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و الثلاثون ح- ۹.

(۲) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و الثلاثون ح- ۱۲.

(۳) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و الثلاثون ح- ۱۵.

(۴) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و الثلاثون ح- ۱۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۸۹

....

هذا و لكنك عرفت اختصاصها فى نفسها بالناسى خصوصا مع التعبير بالاستيقان فى بعضها و عليه فموردهما مختلف و لا ارتباط بينهما حتى بنحو العموم و الخصوص.

و منها صحيحة أبى بصير قال سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل طاف بالبيت ثمانية أشواط المفروض قال: يعيد حتى يثبته «۱».

و لأبى بصير رواية أخرى يحتمل اتحادها مع الاولى و فى سندها إسماعيل بن مرار الذى يكون فاقدا للتوثيق الخاص بل من اسناد كتاب تفسير على بن إبراهيم القمى مع انّها مضمرة و ان كان الظاهر بلحاظ كونه مسبوقا بسؤال أخر كون مرجع الضمير مشخصّا قال- فى حديث- قلت له فإنّه طاف و هو متطوع ثمانى مرّات و هو ناس قال: فليتمّه طوافين ثم يصلى اربع ركعات، فأمّا الفريضة فليعد حتى يتمّ سبعة أشواط «۲».

و لا خفاء فى دلالتهما على وجوب الإعادة و البطلان فى المقام خصوصا مع فرض خصوص النسيان فى الرواية الثانية و عليه فالمعارضة متحققة بينهما و بين الروايات المتقدمة و حيث ان الشهرة الفتوائية موافقة للطائفة الاولى فلا بد من الأخذ بها و الحكم بالصحة و عدم لزوم الإعادة من رأس.

و من الغريب ما ذكره بعض الاعلام قدّس سرّه فى مقام الجمع بين الطائفتين من ان الواجب إذا كان امرا واحدا و ورد عليه أمران مختلفان تقتضى القاعدة التخيير بين الأمرين فح ما ذكره الصدوق من التخيير هو الصحيح ثم قال: هذا ما تقتضيه الصناعة و لكن حيث ان الأمر يدور بين التعيين و التخيير فالاحتياط يقتضى أن يتم الزائد و يجعله طوافا كاملا بقصد القربة المطلقة.

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و الثلاثون ح- ۱.

(۲) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و الثلاثون ح- ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۹۰

....

و يرد عليه مضافا الى ما عرفت من عدم دلالة عبارة الصدوق فى المقنع على التخيير و الى انه لا معنى للتخيير بين الصحة و البطلان أصلا ان الاحتياط فى الدوران بين التعيين و التخيير فى الأخذ بالمعيّن انّما هو لأجل حصول العلم بكونه موافقا بالمأمور به و إتمام الزائد و جعله طوافا كاملا لا يتحقق به ذلك بعد احتمال بطلان الطواف رأسا و لزوم إعادته بجميع اشواطه فما أفاده فى غاية الغرابة و التحقيق ما ذكرنا.

الجهة الثانية فى انه بعد الفراغ عن صحّة الطواف الذى زيد عليه شوط واحدا و أزيد نسيانا بمقتضى القاعدة و الروايات المتقدمة يقع الكلام فى لزوم الإكمال و الإتمام أربعة عشر أشواطا و استحبابه و عدم لزوم الإكمال فيجوز الاقتصار على المأتى به فيه وجهان حكى فى الجواهر عن الفاضل و الشهيدين انهم قد صرّحوا باستحباب الإكمال و استظهره من المحقق فى الشرائع و غيره ممّن عدّه فى ذكر المندوبات و اختاره هو أيضا مستندا الى الاتفاق على عدم وجوب طوافين و التصريح فى بعض الروايات الصحيحة بأن أحدهما فريضة و الأخر ندب بضميمة ان مقتضى الأصل بقاء الأوّل على وجوبه و من المستبعد انقلاب ما نواه واجبا للندب بالنية المتأخرة.

و ذكر بعض الاعلام قدّس سرّه ما حاصله انه لا ريب فى ان الأمر بالتكميل ليس امرا تكليفيّا وجوبيّا جزما لان الطواف ليس كالصلاة فى وجوب المضى و حرمة القطع كما ادعى عليه الإجماع فى الصّلاة و لا كأصل الحج و العمرة فى وجوب الإتمام بل الطواف يجوز قطعه اختيارا و رفع اليد عنه و يذهب حيث شاء ثم يأتى به و يستأنفه برأسه من دون فرق بين ان يكون قبل الثلاثة أو بعدها و عليه فالأمر بالإكمال فى الروايات لا يكون امرا وجوبيّا بل هو من الأمر فى مقام توهم الحظر و المراد انه يصحّ له و يجوز له التتميم بإتيان البقية فالمستفاد منها صحة الطوافين خصوصا مع الأمر بإتيان أربع

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۹۱

....

ركعات لكن لا يستفاد منها ان الأوّل واجب و الثانى مستحب أو العكس و المرجع هو أصالة عدم اشتراط صحة الطواف الأوّل بإتمام الطواف الثانى كما ان الأصل عدم انقلاب الطواف الأول من الوجوب الى الندب بل الأصل يقتضى بقائه على الوجوب.

أقول لا ينبغى الإشكال فى انّ ظاهر الروايات المتقدمة وجوب الإتمام أربعة عشر أشواطا أو اضافة الستة إلى الثمانية على الاختلاف فى العبارة و لا بدّ فى البين من وجود قرينة يرفع اليد بسببها عن الظهور المذكور و الّا لا مجال لرفعها عنه سواء قلنا بانّ مقتضى ظاهرها

الوجوب الشرطى بمعنى مدخلية الإكمال فى صحة الطواف الأول أو الوجوب التكليفى الذى مرجعه الى كون التكميل عقوبة مترتبة على اضافة مثل الشوط و لو سهوا كلزوم سجدتى السهو المترتب على الإتيان بالزيادة السهوية غير المبطلة فى باب الصلاة حيث انه عقوبة مترتبة عليها.

و ما أفاده فى الجواهر من الاتفاق على عدم وجوب طوافين لا يكون قرينة على الخلاف فان مرجعه الى عدم لزوم طوافين فى عمرة واحدة أو حجّ واحد بحيث كان كل منهما متّصفا بعنوان الجزئية لشىء منهما و امّا مدخلية الطواف الثانى فى صحة الطواف الذى هو جزء له أو وجوبه بعنوان العقوبة الخارجة عن حقيقة الحج أو العمرة فلا يقتضى الإجماع المذكور نفيه كما ان استدلال بعض الاعلام بما عرفت لا يكون بتامّ خصوصا مع جعله مقتضى الأصل عدم اشتراط صحة الطواف الأوّل بالإتمام فإن مرجعه الى وجود الاحتمال فى هذا المجال و مع هذا الاحتمال إذا كان ظاهر الدليل موافقا له كيف يجوز رفع اليد عنه و حمله على كون الأمر فيه واردا فى مقام توهم الحظر و جواز قطع الطواف فى سائر الموارد بخلاف الصلاة لا يستلزم ان يكون الحكم فى المقام أيضا ذلك على انه لا دلالة فى الروايات على لزوم وقوع الإتمام و الإكمال فورا و ان كان

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۹۲

....

اللازم على تقدير كون الأوّل فريضة و الثانى نافلة ذلك لئلا يتحقق الفصل الطويل بين الطواف و صلوته.

و يؤيد بل يدل على وجوب الإكمال ما حكى عن الصدوق و والده و ابن الجنيد من ان طواف الفريضة هو الطواف الثانى على ما فى بعض الروايات الصحيحة الآتية أيضا.

نعم فى بعض الروايات المتقدمة ان أحد الطوافين نافلة و الأخر فريضة و هو مع كونه ضعيفا من حيث السند لا دلالة له على عدم لزوم الإكمال فإن كونه نافلة بمعنى كونه زائدة خارجة عما هو الجزء للحج أو العمرة و لا ينافى ذلك لزوم الإتيان به خصوصا إذا كان بعنوان العقوبة لا بعنوان الشرطية بالشرط المتأخر لصحة الطّواف الأوّل.

ثم انّ هنا رواية صحيحة رواها زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال انّ عليّا عليه السلام طاف طواف الفريضة ثمانية فترك سبعة و بنى على واحد و أضاف إليه ستّا ثم صلّى ركعتين خلف المقام ثم خرج الى الصفا و المروة فلمّا فرغ من السّعى بينهما رجع فصلّى الركعتين اللتين ترك فى المقام الأوّل «۱».

لكنّها مضافا الى دلالتها على وقوع السهو من الامام المعصوم عليه السلام و هو خلاف معتقد الإمامية بالنسبة إلى أئمتهم عليهم السلام انّ ظاهر صدرها باعتبار قوله عليه السلام فترك سبعة هو رفع اليد عن السبعة و جعلها كالعدم و عليه فلا يلائم اضافة الركعتين الآخرتين بعد الفراغ عن السعى و حمل الترك على كون المراد به هو رفع اليد عنها بعنوان الجزئية لطواف الفريضة و جعلها طوافا نافلة خلاف الظاهر جدّا كما ان دعوى التفكيك فى الرواية بين ما هو خلاف معتقد الشيعة بالحمل على التقية و بين الحكم المذكور فيها

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و الثلاثون ح- ۷.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۹۳

....

برفع اليد عن السبعة و اضافة الستّة الظاهرة فى كون الثانى هو طواف الفريضة ممّا لا مجال لها أصلا لأنه لا معنى للتفكيك بين الموضوع و الحكم و ليس المقام مثل ما إذا كانت رواية مشتملة على حكمين- مثلا- و كان اللازم حمل أحدهما على التقيّة حيث انّه

يجوز التفكيك بينهما كما لا يخفى.

ثم الظاهر انّ هذه الرواية هى مستند القول المتقدم الذى حكاه صاحب الجواهر عن بعض الناس ممّن قارب عصره من الحكم ببطلان السبعة و الاعتداد بالثامن لكنك عرفت ان البطلان و ان كان ظاهر رفع اليد عنها الا انه لا يلائم مع الإتيان بأربع ركعات كما فى الرواية.

و قد انقدح مما ذكرنا ان الظاهر هو وجوب الإكمال و الإتمام و على تقدير التنزل فاللّازم اختيار ما فى المتن من انّ مقتضى الاحتياط الوجوبى الإتمام بقصد القربة المطلقة المجامعة للوجوب و الاستحباب.

كما انه ظهر ممّا ذكرنا انه لم ينهض دليل على تعيين سبعة أشواط الفريضة و انها هى السبعة الأولى أو الثانية و ان كان يؤيد القول الثانى ان لازم القول الأوّل وقوع الفصل بين الطواف و صلوته بخلاف القول الثانى و لكن الظاهر عدم قدح هذا المقدار من الفصل و عليه فيتم ما فى المتن أيضا من لزوم جعل الركعتين قبل السعى لطواف الفريضة من غير تعيين انه هو الطواف الأول أو الثانى و ان كان يؤيد الأوّل ان لازم الثانى تحقق الانقلاب بالإضافة إلى الأول لأن المفروض ان الإتيان به كان بنيّة الطواف الواجب و الأصل بقائه على هذا الوصف الّا مع قيام الدليل على خلافه و المفروض عدمه.

الجهة الثالثة فى وجوب الركعتين فقط أو لزوم اربع ركعات ظاهر المتن هو الثانى

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۹۴

....

و امّا الروايات فهى مختلفة فأكثرها ظاهرة فى وجوب الأربع مثل رواية على بن أبى حمزة و صحيحة زرارة المتضمنة لحكاية فعل على عليه السلام و خبر جميل الذى رواه ابن إدريس عن نوادر ابن أبى نصر البزنطى- و فى إسناده ضعف- عنه انه سئل أبا عبد اللّه عليه السلام عمّن طاف ثمانية أشواط و هو يرى أنّها سبعة قال فقال انّ فى كتاب علىّ عليه السلام انه إذا طاف ثمانية أشواط يضمّ إليها ستة أشواط ثم يصلى الركعات بعد قال:

و سئل عن الركعات كيف يصلّيهن أو يجمعهنّ أو ما ذا؟ قال يصلّى ركعتين للفريضة ثم يخرج الى الصّفا و المروة فإذا رجع من طوافه بينهما رجع يصلى ركعتين للأسبوع الأخر «۱».

و يدل على وجوب الأربع أيضا صحيحة أبى أيوب المتقدمة.

هذا و لكن ظاهر طائفة منها عدم وجوب أزيد من الركعتين مثل رواية رفاعة المتقدمة الصريحة فى نفى وجوب الأربع و صحيحة عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال سمعته يقول من طاف بالبيت فوهم حتى يدخل فى الثامن فليتم أربعة عشر شوطا ثم ليصل ركعتين «۲». بعد حمل الدخول على تمامية الشوط الثامن بقرينة لزوم إتمام أربعة عشر شوطا كما لا يخفى هذا و مقتضى القاعدة جعل هذه الطائفة قرينة على عدم لزوم الأربع و كون الركعتين الآخرتين صلاة مستحبة و عليه فلا مجال للموافقة مع ما فى المتن حيث ان ظاهره وجوب الأربع.

ثم انه لو قلنا بوجوب الأربع فالظاهر انّ مقتضى إطلاق بعض ما يدل عليه من الروايات الصحيحة انه لا فرق بين الإتيان بالجميع قبل السعى و بين الإتيان بالأخيرة

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و الثلاثون ح- ۱۶.

(۲) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و الثلاثون ح- ۵.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۹۵

[مسألة ۱۹- یجوز قطع الطواف المستحب بلا عذر]

مسألة ۱۹- یجوز قطع الطواف المستحب بلا عذر، و کذا المفروض علی الأقوی، و الأحوط عدم قطعه بمعنی قطعه بلا رجوع الی فوت الموالاة العرفیة (۱).

بعده لو لم نقل بان ظاهره هو الإتیان بالجمیع قبل السّعی و ذلک لأنّ ما ورد مما یدلّ علی التفصیل و التفریق مخدوش امّا من حیث السند و امّا من جهة المفاد فلا یصلح لتقیید الإطلاق بوجه.

و امّا لو قلنا باستحباب الصلاة الثانیة و عدم وجوبها کما اخترناه فمع ملاحظة انّ التقیید و الإطلاق فی باب المستحبات یغایر باب الواجبات حیث انّ الواجبات لا تکون ذات مراتب متفاوتة من حیث الشدة و الضعف و لأجله فی صورة إحراز وحدة الحکم من ناحیة وحدة السّبب أو من غیرها لا محیص عن التقیید و حمل المطلق علی المقید و هذا بخلاف المستحبات التی یکون أکثرها ذا مراتب مختلفة من حیث الفضیلة قلة و کثرة فإنه لا مجال فیها لحمل المطلق علی المقید بعد إمکان الحمل علی اختلاف مرتبتی الفضیلة إلّا فی موارد إحراز عدم الاختلاف من هذه الجهة و مع ملاحظة أن جریان قاعدة التسامح فی أدلة السنن لا یختص بما إذا کان الدلیل الفاقد لشرائط الحجیة دالّا علی أصل استحباب شیء بل یجری فیما إذا کان الدلیل المذکور واردا فی مقام بیان الکیفیة أیضا و علیه فلا بد من الالتزام فی المقام بأن أصل الإتیان بالصلاة الثانیة و ان کان مستحبّا لکن الإتیان بها بعد الفراغ عن السعی أفضل لدلالة روایات متعدّدة علیه و ان کان کل واحدة منها غیر خال عن الخدشة فیه کما عرفت.

(۱) لا شبهة فی انه یجوز قطع الطواف المستحب کصلاة النافلة و ان لم یکن مستندا الی عذر، و امّا الطواف الواجب فهل هو کالصلاة الواجبة حیث انه لا یجوز قطعها للإجماع علی عدم جواز القطع بلا عذر أو انه کالطواف المستحب فیجوز قطعه کذلک قد قویّ فی المتن الثانی و المستند فیه مضافا الی القاعدة حیث انها لا تقتضی

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۳۹۶

....

عدم الجواز بوجه و لا یکون الطواف کأصل الحج أو العمرة حیث انه یجب إتمامهما بالشروع بل فی موارد الفساد أیضا علی ما مرّ فی بحث الجماع من محرمات الإحرام لعدم نهوض دلیل علی المماثلة المذکورة الروایات المتعدّدة الواردة فی هذا المجال مثل:

صحیحة صفوان الجمّال قال قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام الرجل یأتی أخاه و هو فی الطواف، فقال یخرج معه فی حالته ثم یرجع و یبنی علی طوافه «۱». فان مقتضی إطلاق السؤال و ترک الاستفصال فی الجواب انه لا فرق بین الطواف الواجب و المندوب لو لم نقل بظهوره فی خصوص الطواف الواجب و من الواضح انه لا خصوصیة للخروج مع الرجل فی حاجته بعد عدم کونه عذرا و ضرورة فتدل علی الجواز بدون مثل هذا الغرض أیضا کما ان الأمر بالخروج لا دلالة له علی الوجوب لوقوعه فی مقام توهم الحظر فلا یستفاد منه أزید من الجواز و مرسلة سکین بن (عن خ ل) عمّار عن رجل من أصحابنا یکنّی أبا أحمد قال کنت مع أبی عبد اللّه علیه السلام فی الطواف و یده فی یدی إذ عرض لی رجل له حاجة فأومأت إلیه بیدی فقلت له: کما أنت حتی افرغ من طوافی فقال أبو عبد اللّه علیه السلام ما هذا؟ فقلت أصلحک اللّه رجل جاءنی فی حاجة فقال لی أ مسلم هو؟

قلت: نعم فقال لی اذهب معه فی حاجته فقلت له أصلحک اللّه فاقطع الطّواف؟ قال نعم قلت و ان کنت فی المفروض؟ قال: نعم و ان کنت فی المفروض قال: و قال أبو عبد اللّه علیه السلام من مشی مع أخیه المسلم فی حاجة کتب اللّه له ألف ألف حسنة و محی عنه ألف ألف سیئته و رفع له ألف ألف درجة «۲».

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الثانى و الأربعون ح- ۱.

(۲) الوسائل أبواب الطواف الباب الثانى و الأربعون ح- ۳.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۹۷

[مسألة ۲۰- لو قطع طوافه و لم يأت بالمنافى حتى مثل الفصل الطويل أتمّه]

مسألة ۲۰- لو قطع طوافه و لم يأت بالمنافى حتى مثل الفصل الطويل أتمّه و صحّ طوافه، و لو اتى بالمنافى فإن قطعه بعد تمام الشوط الرّابع فالأحوط إتمامه و إعادته (۱).

و رواية أبان بن تغلب قال كنت أطوف مع أبى عبد اللّه عليه السلام فعرض لى رجل من أصحابنا كان سألنى الذهاب معه فى حاجته فبينما أنا أطوف إذا أشار الىّ فرءاه أبو عبد اللّه عليه السلام فقال يا أبان إياك يريد هذا؟ قلت: نعم قال فمن هو؟ قلت رجل من أصحابنا قال هو على مثل الذى أنت عليه؟ قلت نعم، قال: فاذهب إليه قلت و اقطع الطواف؟ قال نعم، قلت و ان كان طواف الفريضة قال: نعم فذهبت معه الحديث «۱».

ثم ان الظاهر ان الاحتياط المذكور فى المتن احتياط وجوبى و ان كان مسبوقا بالفتوى مرجعه الى لزوم رعاية الاحتياط فى خصوص مورد واحد و هو ما إذا كان القطع موجبا لفوات الموالاة العرفية التى عرفت ان مقتضى الاحتياط اعتبارها فى صحة الطواف و لكنه يرد عليه انّ الموالاة معتبرة فى الحكم الوضعى و هى الصحّة و البحث هنا فى جواز القطع و عدمه على سبيل الحكم التكليفى و لا ارتباط بين الأمرين فكما ان صلاة النافلة تعتبر فيها الموالاة لعدم صحتها بدونها و مع ذلك يجوز قطعها كذلك المقام فإنه لا يستلزم اعتبار الموالاة عدم جواز القطع و لو بنحو الاحتياط الوجوبى اللّهم ان يكون مثل ذلك قرينة على كون المراد هو الاحتياط الاستحبابى فتدبّر.

(۱) فى هذه المسألة فروض:

الفرض الأوّل ما لو قطع طوافه و لم يأت بالمنافى حتى مثل الفصل الطويل المانع عن تحقق الموالاة العرفية و الحكم فيه صحة الطواف و جواز الإتمام لأن المفروض عدم كون القطع موجبا لتحقق ما يخلّ بالصحّة و تقدح فيها مضافا الى دلالة صحيحة صفوان الجمال المتقدمة فى المسألة السابقة حيث انّ القدر المتيقن من موردها هذا

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الثانى و الأربعون ح- ۴.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۹۸

....

الفرض و قد حكم فيها بالصحة و جواز البناء على طوافه.

الفرض الثانى ما لو اتى بالمنافى الشامل لمثل الفصل الطويل بقرينة الصّدر و كان القطع بعد إتمام الشوط الرابع و قد احتاط فيه وجوبا بالإتمام و الإعادة و سيأتى وجهه.

الفرض الثالث ما يستفاد من المفهوم و هو ما لو كان القطع قبل إتمام الشوط الرابع و الظاهر ان مراد المتن البطلان فيه و لزوم الإعادة من رأس.

و قد ورد فى الفرضين روايات:

منها صحيحة صفوان الجمال المتقدمة فإن مقتضى إطلاقها جواز البناء على الطواف و لو كان طواف الفريضة و كان قبل إتمام الشوط الرابع كما ان مقتضى إطلاقها انه لا فرق في القطع بين صورة الإتيان بالمنافي و لا أقل من الفصل الطويل و صورة عدمه و منها صحيحة أبان بن تغلب عن أبي عبد اللّه عليه السلام في رجل طاف شوطا و شوطين ثم خرج مع رجل في حاجة (حاجته ظ) قال ان كان طواف نافلة بنى عليه و ان كان طواف فريضة لم يبن «۱» و في رواية الكليني: لم يبن عليه:

و من الظاهر انه لا خصوصية للشوط أو الشوطين بل يجرى الحكم فيما إذا طاف ثلاثة أشواط أيضا نعم لا مجال للتعدى إلى أربعة أشواط فما زاد بعد ملاحظة وجود الفرق في موارد كثيرة عرفت جملة منها كعروض الحدث أو الحيض في الأثناء.

و منها صحيحة الحلبي عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال إذا طاف الرجل بالبيت ثلاثة أشواط ثم اشتكى أعاد الطواف يعنى الفريضة «۲». و الرواية منقولة في الوسائل هكذا و ليس في الطبعتين الجديدتين المشتملتين على تعيين مصدر الروايات في الذيل و ما رد

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الواحد و الأربعون ح- ۵.

(۲) الوسائل أبواب الطواف الباب الخامس و الأربعون ح- ۱.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۳۹۹

....

الاختلاف مع المتن إشارة إلى خلافه لكن الذى نقله صاحب المدارك عن الكليني بدل ثلاثة أشواط: «أشواطا» و لذا لم يفرق بين الشوط الرابع و ما دون.

و الظاهر ان قوله يعنى الفريضة امّا ان يكون من الامام عليه السلام و لا ينافيه التعبير بصورة الفعل الغائب كما هو المتداول في الاستعمالات و امّا ان يكون من الحلبي بقرينة موجودة عنده ظاهرة في كون مراد الامام عليه السلام هو طواف الفريضة.

و مورد البحث في المقام و ان كان هي صورة القطع الّا ان لزوم اعادة الطواف في صورة الاشتكاء الذى هو أمر غير اختيارى يستلزم الوجوب في صورة القطع الاختيارى بطريق اولى.

و منها رواية إسحاق بن عمار- و في سندها سهل بن زياد عن أبي الحسن عليه السلام- في رجل طاف طواف الفريضة ثم اعتلّ علّة لا يقدر معها على إتمام الطواف فقال ان كان طاف أربعة أشواط أمر من يطوف عنه ثلاثة أشواط فقد تمّ طوافه، و ان كان طاف ثلاثة أشواط و لا يقدر على الطواف فان هذا مما غلب اللّه عليه فلا بأس بأن يؤخّر الطواف يوما و يومين فان خلته العلّة عاد فطاف أسبوعا، و ان طالت علّته أمر من يطوف عنه أسبوعا و يصلّى هو ركعتين و يسعى عنه و قد خرج من إحرامه و كذلك يفعل في السّعى و في رمى الجماد «۱». و في رواية الشيخ: و يصلّى عنه و ترك لفظ «في السّعى» و الرواية مضافا الى ضعف سندها تكون باعتبار دلالتها على لزوم الاستنابة فيما إذا طاف أربعة أشواط ثم اعتل علة كذائية مخالفة للمشهور لكن بالنسبة إلى الثلاثة فما دون الدالة على لزوم اعادة الطواف من رأس مع حصول الفصل الطويل و بعض المنافيات عادة تدل على حكم الفرض الثالث.

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الخامس و الأربعون ح- ۲.

تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۰۰

[مسألة ۲۱- لو حدث عذر بين طوافه من مرض أو حدث بلا اختيار]

مسألة ۲۱- لو حدث عذر بين طوافه من مرض أو حدث بلا اختيار فان كان بعد تمام الشوط الرّابع أتمّه بعد رفع العذر و صحّ و الّا

أعاده (۱).

و كيف كان مقتضى الجمع بين الروايات الصحيحة الواردة فى المقام هو تقييد إطلاق صحيحة صفوان من جهتين إحديهما الحمل على طواف الفريضة و ثانيتهما الحمل على ما بعد الشوط الرابع و فى غيره تلزم الإعادة و لا يجوز البناء على طوافه و لعلّ الاحتياط الوجوبى المذكور فى المتن فى الفرض الثانى منشأه احتمال كون صحيحة الحلبى واردة فى مطلق الأشواط لا الثلاثة و عليه فمقتضاها لزوم الإعادة فى الطواف الواجب مطلقا كما عليه صاحب المدارك.

(۱) قد تقدم البحث فى هذه المسألة بالإضافة إلى عروض الحدث بلا اختيار فى أثناء الطواف سواء كان هو الحيض أو الجنابة أو الحدث الأصغر فى المباحث السابقة مفصّلا و لا حاجة الى الإعادة لأنّها بلا فائدة و امّا عروض المرض فلم يتقدم البحث عنه و الدليل على التفصيل فيه رواية إسحاق بن عمار المتقدمة فى المسألة السّابقة و انجبار سندها و ان كان يمكن دعواها باستناد المشهور إليها و موافقتها لفتواهم الّا ان دلالتها على لزوم الاستنابة بمجرد الاعتلال الذى لا يقدر معه على إتمام الطواف إذا كان عروضه بعد الشوط الرابع مخالفة لفتواهم لان اللازم معه الصبر رجاء زوال العلة فإن ضاق الوقت و لم يتحقق زوالها تصل النوبة إلى الاستنابة أو الطواف به و عليه فيشكل الأمر بالنسبة إلى مستند المشهور نعم فى محكى دعائم الإسلام و فقه الرّضا ما يكون موافقا لهم لكنه لم تثبت حجية مثلهما كما انه لو كان المستند صحيحة الحلبى المتقدمة فى المسألة السابقة أيضا الدالة على لزوم الإعادة فى صورة الاشتكاء فى الأثناء فان لم تكن مشتملة على عدد الثلاثة فمقتضاها لزوم الإعادة مطلقا من دون فرق بين ما إذا لم يتم الشوط الرابع و بين ما إذا أتمّه و ان كانت مشتملة على العدد المذكور لا دلالة لها على

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۰۱

[مسألة ۲۲- لو شك بعد الطواف و الانصراف فى زيادة الأشواط لا يعتنى به]

مسألة ۲۲- لو شك بعد الطواف و الانصراف فى زيادة الأشواط لا يعتنى به و بنى على الصحّة، و لو شك فى النقيصة فكذلك على اشكال فلا يترك الاحتياط، و لو شك بعده فى صحّته من جهة الشك فى انه طاف مع فقد شرط أو وجود مانع بنى على الصحّة إذا أحدث قبل الانصراف بعد حفظ السبعة بلا نقيصة و زيادة (۱).

نفى لزوم الإعادة بالإضافة الى ما بعد الشوط الرّابع.

و الظاهر ان يقال انّ مسألة المرض مستفادة من الروايات المفصلة الواردة فى الحيض و فى الحدث باعتبار كونه مثلهما فى عدم كونه اختياريّا أوّلا- و فى كونه مانعا عن الإتمام بعد عروضه لان المفروض انّ المراد منه هى العلة التى لا يقدر معها على إتمام الطواف و يؤيده اشتمال بعض الروايات الواردة فى الحيض على التعليل بأنّها جاوزت النصف كما لا يخفى.

و كيف كان فالمستفاد من مجموع ما ذكرنا بعد اعتضاد بعضه ببعض صحة التفصيل على ما فى المتن تبعا للمشهور.

(۱) البحث فى هذه المسألة فى فرعين:

الفرع الأوّل الشك فى الكمية بعد الانصراف و الشك فيها قد يكون فى خصوص الزيادة و قد يكون فى خصوص النقيصة و قد جمعهما مثل المحقق فى الشرائع فى عبارة واحدة حيث قال: و من شك فى عدده بعد انصرافه لم يلتفت. و قد نفى الخلاف فيه فى الجواهر بل ادعى الإجماع عليه فى أثناء كلامه و فسّر الانصراف فى الذيل بان المدار فيه هو العرف قال و لعلّ منه ما إذا اعتقد انه أتمّ الطواف و ان كان هو فى المطاف و لم يفعل المنافى خصوصا إذا تجاوز الحجر امّيا قبل اعتقاد الإتمام فهو غير منصرف كان عند الحجر أو بعده أو خارجا عن المطاف أو فعل المنافى كما صرّح به فى كشف اللثام.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۰۲

....

و كيف كان فالدليل على عدم الاعتناء بالشك فى الزيادة فى الصورة المفروضة مضافا الى أصالة عدم حدوث الزيادة و الإتيان بها قاعدة الفراغ الجارية فى مثل المقام و يدل عليه بالخصوص صحيحة الحلبى قال سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل طاف بالبيت طواف الفريضة لم يدرأ سبعة طاف أم ثمانية فقال: امّا السبعة فقد استيقن و انما وقع و همه على الثامن فليصل ركعتين «۱».

و امّا عدم الاعتناء بالشك فى النقيصة و ان استشكل فيه فى المتن بل نهى عن ترك الاحتياط المتحقق بإعادة الطواف من رأس فيدل عليه مضافا الى قاعدة الفراغ بعد كون المفروض صورة الانصراف و من الواضح انه لا فرق فى جريانها بين الشك فى الزيادة و الشك فى النقيصة و ان كان مقتضى الاستصحاب موافقا لها فى الأوّل دون الثانى بعض الروايات الصحيحة بعد التدبر فى مفادها و الدقة فى مدلولها مثل صحيحة منصور بن حازم قال سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل طاف طواف الفريضة فلم يدر ستة طاف أم سبعة قال: فليعد طوافه قلت ففاته قال ما ارى عليه شيئا و الإعادة أحبّ الىّ و أفضل «۲».

و رواية محمد بن مسلم- التى يأتى البحث فى سندها مفصّلا؟؟؟- قال سألته أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل طاف بالبيت فلم يدر أ ستّة طاف أو سبعة طواف فريضة قال فليعد طوافه قيل انّه قد خرج وفاته ذلك قال ليس عليه شيء «۳».

فانّ الظاهر ان مورد السؤال الأوّل فى الروايتين خصوصا بقرينة التفريع بالفاء هو كون الشك بين الستّة و السبعة حادثا عند تمامية الطواف قبل الانصراف عنه و الحكم

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الخامس و الثلاثون ح- ۱.

(۲) الوسائل أبواب الطواف الباب الثالث و الثلاثون ح- ۸.

(۳) الوسائل أبواب الطواف الباب الثالث و الثلاثون ح- ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۰۳

....

بالإضافة إليه هو البطلان و وجوب اعادة الطّواف من رأس و مورد السؤال الثانى الذى قد عبر عنه بالفوت فى الاولى و بالخروج و الفوت فى الثانية هو الانصراف بعد التمامية و الخروج عن دائرة المطاف و الحكم فيه هى الصحة و عدم ثبوت شيء عليه غاية الأمر دلالة الأولى على ان الإعادة أحبّ و أفضل.

و حمل مورد السؤال الثانى على صورة كون الرجوع الى مكّة لإعادة الطواف حرجيّا عليه و امّا بالإضافة إلى حدوث الشك و عروضه فمورده نفس مورد السؤال الثانى يدفعه مضافا الى ان اللازم فى هذه الصورة الاستنابة بعد فرض كون الطواف باطلا و لا يلائمه قوله ما ارى عليه شيئا أو ليس عليه شيء فان الظاهر منه انه لا يجب عليه شيء حتى الاستنابة كما لا يخفى انه لا يناسب ذلك مع الحكم باستحباب الإعادة و أفضليتها خصوصا لو قلنا بانّ نفى الحكم فى مورد الحرج انّما هو على نحو العزيمة لا الرخصة كما لعلّه غير بعيد على ما حقق فى محلّه.

و كيف كان التأمل فى الروايتين يقضى بان مدلولهما فى الجواب عن السؤال الثانى الحكم بالصحة و عدم وجوب الإعادة فى مفروض المقام فلا مجال للإشكال فى الحكم خصوصا مع تفريع النهى عن ترك الاحتياط عليه كما فى المتن.

الفرع الثانى الشك فى الكيفية و انّ ما وقع منه من الطواف هل وقع صحيحا واجدا للشرائط و فاقدا للموانع أم كان فاقدا لبعض

الشرائط أو واجدا لبعض الموانع فمقتضى أصالة الصحة الجارية فى جميع موارد الشك و الفساد بعد تمامية العمل و وقوعه هى الصحة من دون فرق بين العبادات و المعاملات و قد وقع التصريح فى المتن بأنه إذا أحدث بعد حفظ السبعة بلا زيادة و لا نقيصة قبل الانصراف و شك فى الصحة يكون طوافه محكوما بالصحّة فإذا شك فى وقوعه مع الوضوء- مثلا- فيحكم بذلك لكنه

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۰۴

[مسألة ۲۳- لو شك بعد الوصول الى الحجر الأسود فى انّه زاد على طوافه]

مسألة ۲۳- لو شك بعد الوصول الى الحجر الأسود فى انّه زاد على طوافه بنى على الصحّة. و لو شك قبل الوصول فى انّ ما بيده السابع أو الثامن- مثلا- بطل. و لو شك فى آخر الدّور أو فى الأثناء أنه السّابع أو السّادس أو غيره من صور النقصان بطل طوافه (۱).

لا يستلزم جواز الإتيان بصلاة الطواف مع الشك فى الوضوء بل لا بد من إحرازه بالإضافة إليها كما فى مثل صلاة العصر بالإضافة إلى صلاة الظهر التى شك فى وقوعها مع الطهارة فإن اللازم تحصيلها لصلاة العصر.

(۱) فى هذه المسألة فروع:

الفرع الأول ما لو شك بعد الوصول الى الحجر الأسود قبل الانصراف فى انه زاد على طوافه أم لا و الحكم فيه هو البناء على الصحة و يدل عليه مضافا الى أصالة عدم الزيادة و عدم الإتيان بها صحيحة الحلبى المتقدمة فى المسألة السّابقة فإنّ موردها اما ان يكون أعم من المقام و من المسألة السابقة فتدل على الصحة فى كليهما و امّا ان يكون خصوص المقام فتدل على الصحة فى المسألة السّابقة بالأولوية فإنه إذا كان الشك فى الزيادة عند الوصول الى الحجر الأسود غير قادح فى صحة الطواف فالشك فيها بعد الانصراف لا يقدح بطريق اولى.

الفرع الثانى ما لو شك قبل الوصول فى انّ ما بيده السابع أو الثامن- مثلا- بان كان أمره دائرا بين ستة أشواط و نصف و بين سبعة أشواط و نصف ففى المتن الحكم بالبطلان تبعا لصاحبى المسالك و الجواهر بل المحكى عن الغنية أيضا لكن فى محكيّ المدارك: فيه منع تأثير احتمال الزيادة كما سيجىء فى مسألة الشك فى النقصان.

و استدل على البطلان بحصول التردّد بين محذورين: الإكمال المحتمل للزيادة عمدا و القطع المحتمل للنقيصة كذلك.

و أورد عليه بعدم كون الدوران بين المحذورين لأن الأصل عدم الزيادة و عدم

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۰۵

....

الإتيان بالزائد فلا اثر لهذا الدوران فان النقص مطابق للأصل كما ان عدم الزيادة موافق للأصل.

و قد استدل على البطلان بوجوه بعض الاعلام قدّس سرّهم و قال بعد ذكرها ان هذه الوجوه أحسن ما يستدل به لمذهب المشهور و لم أر من استدلّ بها الأوّل ما يستفاد من صحيحة الحلبى- المتقدمة- من ان العبرة بالتيقن بالسبع لقوله عليه السلام: امّا السبعة فقد استيقن و انّما وقع وهمه على الثامن و يظهر منه ان السبع لا بد من القطع به و من المفروض ان السبع غير مقطوع به فى المقام لاحتمال كونه ستّة و نصف و بعبارة أخرى يستفاد من الصحيحة ان استصحاب عدم الزائد غير حجة فى باب الطواف كما انه غير حجة فى باب اعداد الصلاة و ركعاتها.

و يرد عليه مضافا الى التهافت بين هذا الكلام و بين ما أفاده فى الفرع الأوّل من ان مقتضى أصالة عدم الإتيان بالشوط الثامن و صحيحة الحلبى هى الصحة و عدم البطلان فان مقتضى ذلك هى كون الرواية مؤيدة لأصالة عدم الزيادة و دالة على اعتبارها ان

المستفاد من الصحيحة انه لا بد و ان يكون السبع متيقنا و لا يعتنى باحتمال الزائد و وقوع الوهم عليه و هذا المعنى يتحقق فى المقام بتكميل الشوط الذى بيده فإنه بعد التكميل يصير السبع متيقنا و الوهم واقعا على الثامن و دعوى كون الطاهر من الرواية هو حصول التيقن فى زمن حدوث الشك مدفوعة بأنه لا إشعار فى الرواية بذلك فضلا عن الدلالة فإن مفادها مدخلية التيقن بالسبع فى صحة الطواف و هذا يتحقق مع إكمال الشوط كما هو واضح.

الثانى موثقة أبى بصير التى فى سندها إسماعيل بن مرار الذى يكون موثقا بالتوثيق العام قال قلت له رجل طاف بالبيت طواف الفريضة فلم يدر ستّة طاف أم

سبعة أم ثمانية قال يعيد طوافه حتى يحفظ الحديث «۱». نظرا الى ان مفادها لزوم كون الطائف حافظا للسّبع و محرزا له و فى المقام غير محرز و غيرها حافظ له نظير اعتبار الحفظ فى الركعتين الأوّليين.

و يرد عليه ان المراد من الحفظ اللازم بعد ملاحظة مورد الرواية هل هو الحفظ بالإضافة إلى الزيادة أو الحفظ بالنسبة إلى النقيصة أو الحفظ بلحاظ كلتيهما.

فان كان المراد هو الاحتمال الأوّل فهو ينافى ما أفاده فى الفرع الأوّل و هو الشك بين السبعة و الثمانية عند الوصول الى الحجر الأسود من الحكم بالصحة لعدم تحقق الحفظ بالإضافة إلى الزيادة.

و ان كان المراد و الاحتمال الثانى فلزوم الحفظ فيه لا يستلزم البطلان فى المقام حيث انه لا يكون هنا احتمال النقيصة بوجه فانّ المراد بالنقيصة المحتملة هى النقيصة من جهة عدد الأشواط لا نقص الشوط و عدم الوصول الى الحجر الأسود و من الواضح عدم تحقق احتمال النقيصة بالمعنى المذكور فى المقام.

و ان كان المراد و الاحتمال الثالث الذى هو مورد الرواية لدوران الأمر بين الستّة و السبعة و الثمانية فيرد عليه ان البطلان فيه أيضا لا يستلزم البطلان فى المقام بعد عدم ثبوت احتمال النقيصة بوجه.

و قد ظهر من جميع ذلك انه لا مجال للاستدلال بهذا الوجه أيضا لإثبات البطلان فى المقام.

الثالث الروايات- الآتية- الواردة فى الشك بين الست و السّبع الدالة على بطلان الطواف فإنّ إطلاقها يشمل بعد الفراغ من الشوط و وصوله الى الحجر الأسود كما أنه

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الثالث و الثلاثون ح- ۱۱.

يشمل الأثناء و قبل الوصول اليه فلو تجاوز عنه بمقدار خطوات و شك ان ما فى يده سادس أو سابع فلم يحرز و لم يحفظ الطواف فان الطواف اسم للمجموع و يصدق انه طاف و لم يدر ستّة طاف أو طاف سبعة و ان لم يصل الى الحجر و لم يتم الشوط بل تخصيص حصول الشك بين الستّة و السبعة بحين الوصول الى الحجر تخصيص بالفرد النادر إذ إنما الشك غالبا يحصل فى الأثناء و قبل الوصول الى الحجر.

و الاستدلال بهذا الوجه من الغرائب فإنّ المفروض فى الفرع الثانى صورة وجود احتمال الزيادة بالنسبة إلى عدد الأشواط و لا يكون

فى البين احتمال النقيصة من هذه الجهة و ان كان نفس الشوط ناقصا لم يكمل بعد و لم يصل الى الحجر الأسود الّا انه بملاحظة العدد المعتبر فى أشواط الطواف و هى السبعة لا يكون احتمال النقيصة موجودا بوجه فأمره دائر كما صرح به فى فرض المسألة بين ستة و نصف و سبعة و نصف فهنا نقصان أحدهما متيقن الوجود و ثانيهما متيقن العدم امّا الأوّل فبالاضافة الى الشوط الذى بيده حيث انه يكون فى أثنائه و يعلم بعدم إكماله و امّا الثانى فبالنسبة إلى العدد حيث انه يعلم بعدم النقيصة بل الشك انّما هو بملاحظة الزيادة حيث انه يحتمل كون ما بيده الذى لم يكمل بعد هو الشوط الثامن.

و عليه فالاستدلال لحكم هذا الفرض بالروايات التى يكون موردها خصوص صورة احتمال النقيصة من جهة عدد الأشواط لأن موردها صورة الشك بين الستّة و السبعة مما لا ينبغى ان يصدر من متفقة فضلا عمن له شأن فى الفقه و الفقاهة و من الواضح انّ دعوى ثبوت الإطلاق لها و عدم الاختصاص بالفرد النادر و هو حدوث الشك عند الوصول الى الحجر الأسود لا تقتضى ثبوت الحكم المذكور فيها بالنسبة الى غير موردها و هو ما إذا كان أحد طرفى الشك احتمال النقيصة بالنسبة إلى عدد الأشواط

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۰۸

....

و الظاهر وقوع الخلط بين النقصين و تحقق الاشتباه فى البين.

و قد انقدح من جميع ما ذكر هنا عدم تمامية شيء من الوجوه الثلاثة التى قد جعلت أحسن ما يستدل به للمشهور كما انك عرفت عدم تمامية الدليل الذى ذكره صاحب المسالك و ارتضاه صاحب الجواهر فلم ينهض إلى الان دليل على البطلان و الظاهر ان الإسناد إلى المشهور أيضا غير تامّ فإن العبارة المذكورة فى الشرائع هكذا: و من شك فى عدده بعد انصرافه لم يلتفت، و ان كان فى أثنائه فان كان شكّا فى الزيادة قطع و لا شيء عليه، و ان كان فى النقصان استأنف فى الفريضة.

فإن الظاهر ان المراد من الشك فى العدد بعد الانصراف أعم من الشك فى الزيادة أو فى النقيصة أو فى كلتيهما و قد حكم فيه بالصحة و عدم الالتفات لفرض كون حدوث الشك بعد الانصراف و امّا قوله: و ان كان فى أثنائه فالظاهر بقرينة المقابلة مع قوله بعد الانصراف انّ المراد منه هو قبل الانصراف سواء كان عند تمام الشوط و الوصول الى الحجر الأسود أو قبل تمام الشوط و قد حكم فيه بالقطع و انه لا شيء عليه و معناه هى صحة الطواف و ان كان التعبير بالقطع لا يلتئم مع إتمام الشوط و امّا الفرض الثالث الذى حكم فيه فقط بالبطلان فى طواف الفريضة هو الشك فى النقصان الحادث قبل الانصراف سواء كان بعد تمام الشوط أو قبله.

و عليه فلا يستفاد من العبارة المذكورة الحكم بالبطلان فى الفرع الذى هو محل الكلام لكن التأمل فى كلام صاحب الجواهر فى شرح العبارة يقضى بكونه قد حملها على خلاف ما تقتضيه الدقة فى العبارة فراجعه بأجمعه تجد صدق ما ذكرنا و قد ظهر مما ذكرنا عدم ثبوت الشهرة على البطلان و لا نهوض دليل عليه فما فى المتن محل اشكال بل منع فتدبّر.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۰۹

....

الفرع الثالث ما لو شك فى أخر الدّور أو فى الأثناء أنه السابع أو السادس أو غيره من صور النقصان و المشهور فيه بطلان الطواف و لزوم الاستيناف من رأس و حكى العلامة عن المفيد انه قال: من طاف بالبيت فلم يدرأ ستا طاف أو سبعا فليطف طوافا أخر ليستيقن انه طاف سبعا، و الظاهر ان مراده من الطواف الأخر هو الشوط الأخر لا الاستيناف و حكاه أيضا عن على بن بابويه و الحلبى و أبى على و اختاره صاحب المدارك و مستندهم أصالة عدم الزيادة و قبلها بعض الروايات التى يأتى التعرض لها اللّه تعالى و امّا يدل على المشهور فعدّة من الرّوايات مثل:

ما رواه الشيخ بإسناده عن موسى بن القاسم عن عبد الرحمن بن سيّابة عن حمّاد عن حريز عن محمد بن مسلم قال سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل طاف بالبيت فلم يدر أ ستّة طاف أو سبعة طواف فريضة قال فليعد طوافه قيل انّه قد خرج وفاته ذلك قال ليس عليه شيء «۱». قال صاحب الوسائل بعد نقل الرّواية: «أقول عبد الرحمن الذى يروى عنه موسى بن القاسم هو ابن أبى بحران و تفسيره هنا بابن سيّابة غلط كما حقّقه صاحب المنتقى و غيره».

و الوجه فى عدم رواية موسى بن القاسم عن ابن سيابة هو ان موسى بن القاسم من أصحاب الرضا و الجواد عليهما السلام و ابن سيابة من أصحاب الصادق عليه السلام و من البعيد جدّا روايته عنه مع اختلاف الطبقة بهذه الكيفية مع ان موسى بن القاسم روى كثيرا عن ابن أبى بحران و روايته عن ابن سيابة و هو عن حماد منحصرة بهذه الرّواية.

هذا مع انه لا يترتب على هذا البحث ثمرة مهمة بعد كون ابن أبى نجران موثقا بالتوثيق الخاص و ابن سيابة موثقا بالتوثيق العام لوقوعه فى اسناد كتاب كامل الزيارات

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الثالث و الثلاثون ح- ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۱۰

....

و لم يعارضه قدح خاص و احتمال كون ذكر عبد الرحمن مستندا الى غلط النسّاخ و اشتباه الكتاب كما احتمله بعض الاعلام فى غاية البعد.

و ما رواه أيضا بإسناده عن موسى بن القاسم عن النخعى عن ابن أبى عمير عن معاوية بن عمار عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى رجل لم يدر أ ستّة طاف أو سبعة قال:

يستقبل «۱». و قد استشكل فى السند لأن النخعى مردّد بين الثقة و غيره لكن أجيب عنه بان الظاهر كونه لقبا لأبى أيّوب الدرّاج و هو ثقة و موسى بن القاسم روى عنه فى غير هذا المورد مع ان المحكى أن الكلينى رواها و ليس فى السّند النخعى.

و صحيحة منصور بن حازم قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام انّى طفت فلم أدر أ ستّة طفت أم سبعة فطفت طوافا أخر فقال هلّا استأنفت قلت: طفت و ذهبت قال: ليس عليك شيء «۲».

و صحيحة الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى رجل لم يدر ستّة طاف أو سبعة قال:

يستقبل «۳».

و روايـة أبى بصير قال قلت له: رجل طاف بالبيت طواف الفريضة فلم يدر ستّة طاف أم سبعة أم ثمانية قال: يعيد طوافه حتى يحفظ الحديث بناء على كون وجوب الإعادة لتحقق الحفظ انّما هو لأجل وجود احتمال النقيصة فى البين لعدم كون احتمال الزيادة قادحا على ما عرفت.

و غير ذلك من الروايات الدالة على البطلان من رأس فى مفروض المسألة.

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الثالث و الثلاثون ح- ۲.

(۲) الوسائل أبواب الطواف الباب الثالث و الثلاثون ح- ۳.

(۳) الوسائل أبواب الطواف الباب الثالث و الثلاثون ح- ۹.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۱۱

....

و امّا القول بالبناء على الأقل و الإتيان بالمشكوك فقد إستدل عليه بطائفة من الروايات.

منها ما رواه الصدوق بإسناده عن رفاعة عن أبى عبد اللّه عليه السلام انه قال فى رجل لا يدرى ستة طاف أو سبعة قال: يبنى على يقينه «۱». بناء على كون المراد من البناء على اليقين هو البناء على الأقل الذى هو المتيقن فى الدوران بين الأقلّ و الأكثر و اللازم- ح- الإتيان بالمشكوك و عدم بطلان الطواف.

و يرد عليه أوّلا انه لم يثبت كون المراد منه ذلك بل يحتمل قويّا ان يكون المراد منه هو لزوم الحفظ الذى قد وقع التعبير به فى بعض الروايات المتقدمة متفرعا على الحكم بالبطلان و لزوم الإعادة و قد وقع مثل هذا التعبير فى الشك فى أعداد ركعات الصلاة الذى يكون حكمه البناء على الأكثر و إتمام الصلاة و الإتيان بصلاة الاحتياط نظرا الى ان الطريق المحصل لليقين بالفراغ هى هذه الطريقة التى علّمها الشارع و عليه فالبناء على اليقين فى المقام انّما يتحقق برفع اليد عن الطواف المشكوك و الإتيان بسبعة أشواط بنحو اليقين هذا و لو لم يثبت ظهور الرواية فيما ذكرنا يكفى مجرد احتماله المساوى للاحتمال الأخر فى عدم تمامية الاستدلال بها على البطلان و ثانيا انه على تقدير تسليم ظهور الصحيحة فى مرام المستدل نقول انّها مطلقة من جهة طواف الفريضة و النافلة و إطلاقها قابل للتقييد بطواف النافلة بسبب الروايات المتقدمة الظاهرة أكثرها فى طواف الفريضة و قد وقع التصريح بالتفصيل فى جملة من الروايات و ان كان بعضها غير خال من ضعف السند.

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الثالث و الثلاثون ح- ۱۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۱۲

....

و منها ذيل موثقة محمد بن مسلم المتقدمة «۱» و صحيحة منصور بن حازم «۲» و صحيحة معاوية بن عمار «۳» المشتمل بعد حكم الامام عليه السلام بما ظاهره وجوب اعادة الطواف فى الشك بين الستة و السبعة على السؤال عن الخروج و الفوت و الجواب بأنه ليس عليه شيء أو ما ارى عليه شيئا و فى الصحيحة الثانية اضافة قوله عليه السلام و الإعادة أحبّ الىّ و أفضل.

بتقريب انّ مورد السؤال الثانى لا- يكون مغايرا لمورد السؤال الأول و هو حدوث الشك حين الوصول الى الحجر الأسود قبل تحقق الانصراف غاية الأمر ان خصوصية السؤال الثانى انّما هى بلحاظ الخروج و الفوت و عليه فالحكم بأنه ليس عليه شيء ظاهر فى ان الحكم بالإعادة فى الجواب عن السؤال الأول انّما يكون المراد به الاستحباب و يؤيده قوله- ع- و الإعادة أحبّ الىّ .. و عليه فالروايات الثلاثة بلحاظ ذيلها يكون الظاهر منها الاستحباب و لازمة عدم بطلان الطواف بالشك المذكور و لو كان حدوثه قبل الانصراف.

و يرد على الاستدلال بها انه على هذا التقدير كان اللازم الحكم فى الجواب بلزوم الإتيان بالشوط المشكوك كما هو مدّعى المستدل و لا مجال لعدم التعرض لما هو الوظيفة الواجبة و التعرض مكانه لحكم استحبابى و ليس فى الرواية فرض الإتيان بالشوط المشكوك و عليه فالروايات بهذا المعنى مما لم يقل بمفادها أحد من الأصحاب.

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الثالث و الثلاثون ح- ۱.

(۲) الوسائل أبواب الطواف الباب الثالث و الثلاثون ح- ۸.

(۳) الوسائل أبواب الطواف الباب الثالث و الثلاثون ح- ۱۰.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۱۳

....

فاللازم حمل الذيل فيها على كون المراد من السؤال فيه هو السؤال عن حكم صورة حدوث الشك بعد الانصراف و عليه فالفرق بينه و بين مورد السؤال الأول انّما هو فى كون المراد منه هو حدوث الشك قبل الانصراف الذى هو محل البحث و الكلام فى المقام فلا دلالة للذيل على كون المراد من الصدر الظاهر فى بطلان الطواف و لزوم إعادته هو استحباب الإعادة كما هو ظاهر و منها صحيحة منصور بن حازم المتقدمة التى جعلناها من أدلة المشهور فانّ صاحب المدارك قد استدل بها لمذهبه و هو البناء على الأقلّ مع انّ مورد السؤال الأول فيها هو الشك بين الستّة و السبعة و البناء على الأقل و اضافة شوط أخر مشكوك الوجود و الجواب مشتمل على التوبيخ و الاعتراض بقوله عليه السلام هلّا استأنفت الظاهر فى البطلان و وجوب الإعادة ظهورا قويّا لا يبلغ ظهور صيغة الأمر فى الوجوب مرتبته بوجه و لا يقبل الحمل على الاستحباب و لكنه مع ذلك استفاد منها صاحب المدارك عدم وجوب الإعادة و لزوم البناء على الأقل بقرينة الذيل الدال على انه ليس عليه شيء فيما إذا طاف و ذهب بعد ملاحظة أنّ الذهاب بمجرده لا يصلح لان يكون مصحّحا للطواف الواقع باطلا فلا بد و ان لا يكون الحكم فيه البطلان و لزوم الإعادة من رأس.

هذا و التحقيق ان يقال انه لا مجال للإشكال فى ظهور الرواية فى كون مورد السؤال الثانى متّحدا مع مورد السؤال الأول من جهة كون ظرف حدوث الشك بين الستّة و السبعة قبل الانصراف و بمجرد الوصول الى الحجر الأسود غاية الأمر اضافة فرض الذهاب عقيب الطواف المذكور الذى بنى فيه على الأقل و طاف شوطا أخر لكن اختلاف الحكمين و الجوابين غاية الاختلاف و عدم إمكان التصرف فى الحكم الأوّل بالحمل على الاستحباب يستدعى الالتزام بأحد أمرين:

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۱۴

....

امّا ان يقال باختلاف مورد السؤالين و ان مورد السؤال الأوّل هو الشك قبل الانصراف و مورد السؤال الثانى هو الشك الحادث بعد الانصراف و الذهاب و قد فسرنا الرواية فى بعض المباحث المتقدمة بهذا النّحو و عليه فلا مانع من اختلاف الحكمين بالكيفية المذكورة.

و امّا ان يقال بان مورد السؤال الثانى صورة الجهل بالوظيفة و الإتيان بالطواف بالنحو المذكور الذى لا يكون صحيحا بوجه و الجهل فى باب الطواف و ان كان ملحقا بالعلم بخلاف النسيان الّا انه لا مانع من الالتزام بالصحة فى بعض صور الجهل بعد قيام الدليل عليه و دلالة الرواية الصحيحة و هو خصوص صورة الشك بين الستّة و السبعة و فوت زمان التدارك بالذهاب و الخروج الى بلده و أهله و قد حكى عن صاحب الحدائق قدّس سرّه انه ادعى عدم النزاع و الخلاف على الصحة فى هذه الصورة و انّ محل الخلاف انما هو مع الحضور و حكى التصريح بهذا التفصيل عن العلامة المجلسى قدّس سرّه.

و لكن صاحب الجواهر ادّعى الإجماع على الخلاف و انه يجب حمل الصحيح على ارادة كون الشك بعد الفراغ قال: و ان أبيت فالطرح و إيكال علمه إليهم عليهم السلام خير من ذلك.

هذا و الظاهر عدم ثبوت الإجماع بهذا النحو لمعارضة دعواه بادعاء صاحب الحدائق نفى الخلاف فى الصحة فى هذه الصورة و قد اختاره العلامة المجلسى قدّس سرّه مع ان خصوص هذه الصورة لم يكن موردا لتعرض كثير من الفقهاء حتى يتحقق فيه الإجماع فالإنصاف انه لا مجال لدعوى الإجماع و لكنه مع ذلك يكون الالتزام بالأمر الأوّل أرجح و أوفق بالفتاوى فتدبّر.

بقى الكلام فى هذا الفرع فيما إذا كان الشك فى الأقل من الستّ و السبع كما لو

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۱۵

[مسألة ۲۴- كثير الشك فى عدد الأشواط لا يعتنى بشكه]

مسألة ۲۴- كثير الشك فى عدد الأشواط لا يعتنى بشكه، و الأحوط استنابة شخص وثيق لحفظ الأشواط، و الظنّ فى عدد الأشواط فى حكم الشكّ (۱).

شك بين الثلاث و الأربع و الحكم فيه أيضا البطلان امّا لأنّ الجميع بعد الإكمال ينتهى إلى الشك بين الستّة و السبعة الذى كان الحكم فيه البطلان و امّا لدلالة روايات معتبرة على البطلان فى خصوصه أيضا مثل:

موثقة جنان بن سدير قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام ما تقول فى رجل طاف فأوهم قال: طفت أربعة أو طفت ثلاثة فقال أبو عبد اللّه عليه السلام اىّ الطوافين كان طواف نافلة أم طواف فريضة؟ قال ان كان طواف فريضة فليلق ما فى يديه و ليستأنف و ان كان طواف نافلة فاستيقن ثلاثة و هو فى شك من الرابع انه طاف فليبن على الثلاثة فإنه يجوز له «۱».

و مرسلة الصدوق المعتبرة قال: و سئل عليه السلام عن رجل لا يدرى ثلاثة طاف أو أربعة قال طواف نافلة أو فريضة؟ قيل أجنبى فيهما جميعا قال ان كان طواف نافلة فابن على ما شئت و ان كان طواف فريضة فأعد الطواف «۲».

و غيرهما من الرّوايات.

و بمثلهما ظهر ان الحكم بالبطلان فى الشك فى النقيصة يختص بطواف الفريضة و امّا طواف النافلة فلا يبطل بالشك المذكور بل الظاهر ان الحكم فيه هو البناء على الأقل الذى هو مقتضى أصالة عدم الإتيان بالزائد و ان حكى عن جماعة جواز البناء على الأكثر أيضا نظرا الى مثل المرسلة المتقدمة و الأمر سهل.

(۱) قد وقع التعرض فى هذه المسألة لحكم عنوانين:

الأوّل كثير الشك فى عدد الأشواط و صرّح فى المتن بأنه لا يعتنى بشكّه و الوجه فيه

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الثالث و الثلاثون ح- ۷.

(۲) الوسائل أبواب الطواف الباب الثالث و الثلاثون ح- ۶.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۱۶

....

انّ ما دلّ على انه لا شك لكثير الشك لا يختص بباب الصلاة و الشك فى عدد ركعاتها سواء كان الشك موضوعا للحكم بالبطلان كما فى الشك فى صلوتى الصبح و المغرب أم موضوعا للحكم بالبناء على الأكثر و الإتيان بصلاة الاحتياط بعد تمامية الصّلاة و مقتضى إطلاق مثل هذا الدليل الشمول للطواف أيضا غاية الأمر أنه احتاط فى المتن استحبابا بالإضافة إلى استنابة شخص وثيق لحفظ الأشواط و الوجه فيه قلة الابتلاء بالطواف بخلاف الصّلاة مع الفرق بينهما أيضا بعدم جواز التكلم فى الصلاة و جوازه فى الطواف و اثر هذا الفرق إمكان الاستعلام من الحافظ و إمكان إخراجه من الغفلة على تقديرها فى الطواف دون الصلاة و كيف كان فالعمدة ما عرفت من ثبوت الإطلاق لما دل على انه لا شك لكثير الشك مع ملاحظة حكومته على الأدلة الدالة على ترتب الحكم على الشك كما قد حقق فى محله.

الثانی الظن فی عدد الأشواط و فی المتن انه بحکم الشک لکنه ذکر المحقق فی الشرائع ان لا- بأس ان یقول الرجل علی غیره فی تعداد الطواف لأنه کالامارة. و الظاهر ان مقصوده من الأمارة هی العلامة التی تفید الظن غالبا و حکی مثله صاحب الجواهر قدّس سرّه عن القواعد و غیرها و محکی النهایة و المبسوط و السرائر و الجامع.

و العمدة فی الحکم بجواز التعویل المذکور بعدم لزوم إحراز حجیة الظن الذی یکون مقتضی الأصل فی مشکوکة الحجیة منه العدم و حجیته فی باب رکعات الصلاة انّما هی لأجل قیام الدلیل علیها و لا ملازمة بین الصلاة و الطواف من هذه الجهة روایتان واردتان فی المقام:

إحدیهما روایة سعید الأعرج قال سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الطواف أ یکتفی

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۴۱۷

....

الرجل بإحصاء صاحبه فقال نعم «۱».

و سعید الأعرج من رجال صفوان الذین یروی عنهم و قد اشتهر ان کل من یروی عنه فهو ثقة و لکنه لم یثبت کما فی البزنطی و ابن أبی عمیر و لذا وصفه کاشف اللثام بالجهالة.

ثانیتهما روایة الهذیل عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی الرجل یتکلّ علی عدد صاحبه فی الطواف ا یجزیه عنها (عنهما ظ) و عن الصّبی فقال نعم الا تری أنّک تأتمّ بالإمام إذا صلیت خلفه فهو مثله «۲». و لکن هذه الروایة أیضا ضعیفة بالهذیل و قد ذکر صاحب الجواهر ان النص و الفتوی قد جعلت الأحکام المذکورة للشک فی الطواف علی وجه یظهر منه عدم اندراج المظنون معه فی الحکم المذکور قال و لا ینافیه ما تقدم فی بعض النصوص من قوله علیه السلام: حتی تثبته أو حتی نحفظه لإمکان القول بان الظن إثبات له و حفظ له.

و هذا الکلام منه عجیب جدّا ضرورة ان المراد من الشک فی الطواف الذی جعل موضوعا للأحکام المذکورة هو عدم العلم الشامل للظن أیضا و یدل علیه صحیحة صفوان قال سألته عن ثلاثة دخلوا فی الطواف فقال واحد منهم احفظوا الطواف فلمّا ظنّوا انهم قد فرغوا قال واحد منهم معی ستة أشواط قال ان شکّوا کلّهم فلیستأنفوا، و ان لم یشکوا و علم کل واحد منهم ما فی یدیه فلیبنوا «۳». و رواه الشیخ بإسناده عن إبراهیم بن هاشم عن صفوان قال سألت أبا الحسن علیه السلام ثم ذکر مثله الّا انه قال: قال واحد معی

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب السادس و الستون ح- ۱.

(۲) الوسائل أبواب الطواف الباب السّادس و الستون ح- ۳.

(۳) الوسائل أبواب الطواف الباب السادس و الستون ح- ۲.

تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحج، ج۴، ص: ۴۱۸

[مسألة ۲۵- لو علم فی حال السعی عدم الإتیان بالطواف قطع و اتی به]

مسألة ۲۵- لو علم فی حال السعی عدم الإتیان بالطواف قطع و اتی به ثم أعاد السعی. و لو علم نقصان طوافه قطع و أتمّ ما نقص و رجع و أتمّ ما بقی من السّعی و صحّ لکن الأحوط فیها (فیه ظ) الإتمام و الإعادة لو طاف أقل من أربعة أشواط و کذا لو سعی أقلّ منها فتذکّر (۱).

سبعة أشواط و قال الأخر معى ستة أشواط و قال الثالث معى خمسة أشواط فإن قرينة المقابلة بين الشك و اليقين فى الرواية و الحكم باختلاف حكمها تقتضى ان يكون المراد بالشك هو عدم العلم و ان المناط فى جواز البناء و عدم لزوم الاستيناف هو العلم غاية الأمران الاطمئنان و الظن المتاخم لليقين علم بنظر العرف فيجوز البناء معه و امّا مجرد الظن فهو داخل فى الشك الذى يترتب عليه لزوم الاستيناف و بذلك كلّه تظهر تمامية ما فى المتن و لم تثبت شهرة على خلافه لعدم تعرض كثير لتحرير المسألة كما فى الجواهر كما انه ظهر انه لا فرق بين أسباب حصول الظن و لو كان السبب هو اخبار الغير المفيد للظنّ.

(۱) فى هذه المسألة فرعان:

الفرع الأوّل ما لو تذكر فى حال السعى انه ترك الطواف رأسا و الحكم فيه وجوب قطع السعى و الإتيان بالطواف و اعادة السعى من رأس و يدل عليه مضافا الى الرواية الآتية فى الفرع الثانى صحيحة منصور بن حازم قال سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل بدأ بالسّعى بين الصفا و المروة قال: يرجع فيطوف بالبيت ثم يستأنف السّعى قلت ان ذلك قد فاته قال عليه دم الا ترى انّك إذا غسلت شمالك قبل يمينك كان عليك ان تعيد على شمالك «۱». و مقتضى إطلاق السؤال بعد وضوح عدم شموله لصورة العلم و العمد عدم الفرق بين صورة الجهل و فرض النسيان الذى هو محلّ البحث و الكلام فعلا كما ان

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الثالث و الستون ح- ۱.

....

مقتضى إطلاقه عدم الفرق بين صورة رفع النسيان فى أثناء السعى و بين صورة رفعه بعده و على ایّ فالرواية تدل على البطلان فى المقام.

ثم انه قد جعل فى الوسائل صحيحة منصور روايتين مع وضوح اتحادهما و ان كان بينهما الاختلاف فى التعبير و فى الاشتمال على السؤال الثانى و عدمه.

الفرع الثانى ما لو تذكر فى أثناء السعى نقصان الطواف و عدم تماميّته و قد افتى فيه فى المتن بلزوم إتمام كليهما غاية الأمر لزوم إتمام الطواف أوّلا و السعى ثانيا لكنه احتاط استحبابا بالجمع بين الإتمام و الإعادة لو كان الطواف أقل من أربعة أشواط و كذا فى السعى لو كان التذكر قبلها هذا و لكنه قال المحقق فى الشرائع لو دخل فى السعى فذكر انه لم يتم طوافه رجع فأتمّ طوافه ان كان تجاوز النصف ثم تمّم السّعى. و مقتضاه لزوم اعادة الطواف من رأس لو لم يتجاوز النصف و المسألة خلافية بالإضافة إلى الطواف و الى السعى كليهما فظاهر عبارة الشرائع التفصيل المزبور فى خصوص الطواف و ان الحكم فى السّعى هو لزوم الإتمام مطلقا كما عن النهاية و السرائر و التذكرة و التحرير و المنتهى لكن المحكى عن المبسوط و القواعد لزوم استيناف السعى فى صورة استيناف الطواف. و ظاهر محكى النهاية و التهذيب و التحرير و التذكرة و المنتهى و النافع إطلاق إتمام الطواف كما فى المتن.

و المستند الوحيد فى هذا الفرع موثقة إسحاق بن عمّار قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام رجل طاف بالكعبة ثم خرج فطاف بين الصفا و المروة فبينما هو يطوف إذ ذكر انه قد ترك من طواف بالبيت قال يرجع الى البيت فيتم طوافه ثم يرجع الى الصفا و المروة فيتم ما بقى، قلت فإنه بدء بالصفا و المروة قبل ان يبدأ بالبيت فقال يأتى البيت فيطوف به ثم يستأنف طوافه بين الصفا و المروة، قلت فما فرق بين هذين؟ قال

....

لأنّ هذا قد دخل فى شىء من الطواف و هذا لم يدخل فى شىء منه «۱». و قد حكاها صاحب الجواهر مع الاختلاف فى بعض العبارات.

و لا شبهة فى ظهور الموثقة فى إطلاق الحكم بالإتمام بالإضافة إلى الطواف و السعى كليهما كما فى المتن فان كلمة «من» فى قوله قد ترك من طوافه انّما هى للتبعيض و إطلاق البعض يشمل ما لو كان المتروك أقلّ أو أكثر كما ان قوله: فبينما هو يطوف يشمل ما لو كان التذكر قبل الشوط الرابع أو بعده، و الشبهة الموجبة لسؤال الفرق انّما هى بالإضافة إلى السّعى لعدم الفرق بين الفرضين بالنسبة إلى الطواف بعد كون الحكم فيه الرجوع للإتيان بما نقص أو بالجميع فى فرض عدم الإتيان بشىء من اشواطه فالسؤال انّما هو بالنسبة إلى السعى حيث ان الحكم فيه فى الأوّل الإتمام و فى الثانى الاستيناف و الجواب متضمن لبيان الفرق بالإتيان بشىء من الطواف فى الأوّل و عدم الإتيان بشىء منه فى الثانى.

و كيف كان فالموثقة ظاهرة فيما فى المتن فيقع الكلام- ح- فى مستند التفصيل المتقدّم المذكور فى عبادة الشرائع و يظهر من الجواهر انّ الوجه فى ذلك أمران:

أحدهما الاستظهار من كلمة الشىء التى وقعت فى السؤال الأول على وفق نقله حيث نقله هكذا: ثم ذكر انه قد بقى عليه من طوافه شىء ان المراد منها هى الأقل من النصف.

و يرد عليه مضافا الى عدم وجود هذا التعبير فى نقل الوسائل كما عرفت منع الاستظهار المذكور بالإضافة إلى الموثقة و ذلك بملاحظة التقليل الواقع فى ذيلها بالنسبة إلى الصورتين فان قوله قد دخل فى شىء من الطواف لا يكون المراد من

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الثالث و الستون ح- ۳.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۲۱

....

الشىء المذكور فيه هو الأقل من النصف ضرورة أن الأقلية لو لم تكن منافية لذلك لا تكون مناسبة له بوجه فلا محالة يكون المراد من الشىء المستعمل فى التعليل أعم من الأكثر و الأقل فيصير ذلك قرينة على كون المراد به فى الصدر على تقديره أيضا ذلك.

ثانيهما التعليل الواقع فى بعض روايات عروض الحيض فى الأثناء الدالة على الصحة إذا عرض بعد الشوط الرابع معلّلا بأنها جاوزت النصف فإنه يستفاد منه و من مثله ضابطة كلية عامة و هى ان حصول الاختلال من جهة وجود المانع أو فقد الشرط إذا كان بعد الشوط الرابع لا يؤثر فى بطلان الطواف و لزوم الإعادة من رأس و هذه الضابطة حاكمة على إطلاق الموثقة و موجبة لتقييده بصورة التجاوز عن النصف و توجب التفصيل بين الفرضين كما فى الشرائع.

و الجواب عنه ما عرفت من عدم تمامية استفادة التعميم بهذا النحو من التعليل المذكور غاية الأمر استفادة التعميم بالإضافة إلى حدث الجنابة بل و الحدث الأصغر و امّا دلالته على التوسعة بحيث يكون صالحا لتقييد إطلاق الموثقة مع وروده فى مقام البيان جوابا عن سؤال السائل فمحلّ نظر بل منع.

و على ما ذكرنا فالتفصيل لا يكون له مستند قابل للاتكال عليه بل الحكم ثابت بنحو الإطلاق كما فى المتن غاية الأمر ثبوت الاحتياط الاستحبابى بالجمع بين الإعادة و الإتمام فى صورة الأقل من النصف خروجا من خلاف مثل المحقّق كما ان هذا الاحتياط ثابت فى السعى فيما إذا كان التذكر قبل الشوط الرابع لأجل بعض الأقوال المتقدمة بالنسبة الى الاستيناف و الّا فالضابطة المذكورة على تقدير صحتها موردها الطّواف و لا يجرى فى السّعى بوجه.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۲۲

[مسألة ۲۶- التكلم و الضحک و إنشاء الشعر لا تضرّ بطوافه لكنّها مكروهة]

مسألة ۲۶- التكلم و الضحک و إنشاء الشعر لا تضرّ بطوافه لكنّها مكروهة، و يستحب فيه القراءة و الدّعاء و ذكر اللّه تعالى (۱).

---

(۱) امّا كراهة الأمور المذكورة فيدل عليها مثل رواية محمد بن فضيل عن محمد بن علىّ الرّضا عليه السلام فى حديث قال طواف الفريضة لا ينبغى ان يتكلم فيه الّا بالدعاء و ذكر اللّه و تلاوة القرآن قال: و النافلة يلقى الرجل أخاه المسلم فيسلّم عليه و يحدثه بالشىء من أمر الآخرة و الدنيا لا بأس به «۱».

و امّا استحباب الأمور المذكورة فيدل عليه روايات كثيرة مثل:

صحيحة معاوية بن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال طف بالبيت سبعة أشواط و تقول فى الطواف اللهم انى أسألك باسمك الذى يمشى به على ظلل الماء كما يمشى به على جدد الأرض، و أسألك باسمك الذى يهتزّ له عرشك، و أسألك باسمك الذى تهتزّ له أقدام ملائكتك و أسألك باسمك الذى دعاك به موسى من جانب الطور فاستجبت له و ألقيت عليه محبّة منك، و أسألك باسمك الذى غفرت به لمحمّد صلّى اللّه عليه و آله ما تقدم من ذنبه و ما تأخر و أتممت عليه نعمتك ان تفعل بى كذا و كذا ما أحببت من الدعاء و كلّما انتهيت الى باب الكعبة فصلّ على النبىّ و تقول فيما بين الركن اليمانى و الحجر الأسود رَبَّنا آتِنا فِي الدُّنْيا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَ قِنا عَذابَ النّارِ و قل فى الطواف اللّهم إنى إليك فقير و انّى خائف مستجير فلا تغير جسمى و لا تبدل اسمى «۲».

و رواية أيّوب أخى أديم قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام القراءة و انا أطوف أفضل أو ذكر اللّه تبارك و تعالى قال القراءة قلت فان مرّ بسجدة و هو يطوف قال يومئ برأسه الى

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و الخمسون ح- ۲.

(۲) الوسائل أبواب الطواف الباب العشرون ح- ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۲۳

[مسألة ۲۷- لا يجب فى حال الطواف كون صفحة الوجه الى القدّام]

مسألة ۲۷- لا يجب فى حال الطواف كون صفحة الوجه الى القدّام بل يجوز الميل الى اليمين و اليسار و العقب بصفحة وجهه، و جاز قطع الطواف و تقبيل البيت و الرجوع لإتمامه، كما جاز الجلوس و الاستلقاء بينه بمقدار لا يضرّ بالموالاة العرفيّة و الّا فالأحوط الإتمام و الإعادة (۱).

الكعبة «۱». و غيرهما من الروايات الكثيرة المنقولة فى الأبواب المختلفة فى الوسائل.

(۱) أقول امّا عدم وجوب كون صفحة الوجه فى حال الطواف الى القدّام فلانّ المعتبر فيه على ما عرفت كون الكعبة على يسار الطائف و وقوع الطواف على هذا الحال و هذا لا يفرق فيه بين ان تكون صفحة الوجه الى القدام أو الى غيره من الجهات الثلاثة و بهذا يتحقق الفرق بين الطواف و بين الصلاة حيث انه يعتبر فيها ان يكون مقاديم البدن بأجمعها التى منها صفحة الوجه بل هى عمدتها

و لـذا يكون الميل بها عن القبلـة موجبا للبطلان خصوصا إذا كان بحيث يرى خلفه و هو الـذى قد عبّر عنه بالالتفات و امّا فى الطواف فلا يعتبر الا كون الكعبة على اليسار و لا فرق فيه بين حالات صفحة الوجه بوجه.

و امّا جواز قطع الطواف لتقبيل البيت و استلام الحجر و الرجوع لإتمامه فيدل عليه الروايات الكثيرة الدالة على استحباب استلام الحجر ابتداء و انتهاء و فى كل شوط و على استحباب تقبيل جميع أجزاء البيت سيّما المستجاز فانّ لازم ذلك قطع الطواف فى تلك الحال لعدم كون الكعبة واقعة على يساره فيها و الرجوع بعده لإتمام الطّواف.

و امّيا جواز الجلوس و الاستلقاء بينه فيدل عليه مضافا الى انه ربما لا تكون ادامة الطواف و عدم الاستراحة بينه ميسورة خصوصا بالإضافة إلى الهرم و المريض انّ ما يمكن ان يكون قادحا فى ذلك هو اعتبار الموالاة فى الطواف و المفروض فى المسألة

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الخامس و الخمسون ح- ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۲۴

[القول فى صلاة الطواف]

[مسألة ۱- يجب بعد الطواف صلاة ركعتين له]

مسألة ۱- يجب بعد الطواف صلاة ركعتين له، و تجب المبادرة إليها بعده على الأحوط، و كيفيتها كصلاة الصّبح و يجوز فيها الإتيان بكلّ سورة الّا العزائم و يستحب فى الأولى التوحيد و فى الثانية الجحد و جاز الإجهار بالقراءة و الإخفات (۱).

صورة عدم الإضرار بالموالاة العرفية و الّا ففى صورة الإضرار حيث يكون أصل اعتبار الموالاة بنحو الاحتياط الوجوبى كما تقدم بحثه فى شرائط الطواف يكون مقتضى الاحتياط الوجوبى الجمع بين الإتمام و الإعادة كما أفيد فى المتن فتدبّر.

(۱) فى صلاة الطواف جهات من الكلام تعرض لأكثرها فى هذه المسألة:

الجهة الاولى فى أصلّ وجوبها فقد ذكر المحقق فى الشرائع: و هما واجبتان فى الطواف الواجب و قال فى الجواهر: «على المشهور بين الأصحاب نقلا و تحصيلا شهرة عظيمة بل عن الخلاف نسبته إلى عامة أهل العلم و ان حكى فيه عن الشافعى قولا بعدم الوجوب ناسبا له الى قوم من أصحابنا لكن لا نعرفهم بل فى الرياض عنه الإجماع مع انّ فيه و فى السرائر نقل قول بالاستحباب و فى التذكرة نسبة ذلك الى شاذ كالمحكىّ عن ابن إدريس».

و يدل على الوجوب الكتاب و السنّة:

امّا الكتاب فقوله تعالى فى سورة البقرة وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إِبْراهِيمَ مُصَلًّى نظرا الى ظهوره أوّلا فى وجوب الاتخاذ المذكور و ثانيا فى ان المراد من المصلّى محل الصلاة المعهودة فى الشريعة فيدل على وجوب الصلاة عند مقام إبراهيم و حيث انه قام الإجماع على عدم وجوب صلاة غير صلاة الطواف عنده و على عدم لزوم إيقاع الصلاة الواجبة مثل اليومية فى المسجد الحرام عند المقام ضرورة جواز الإتيان بها فى أى موضع شاء من المسجد الحرام فتظهر دلالة الآية على وجوب صلاة الطواف عند المقام و احتمال كون المراد بالمصلّى محل الدعاء يدفعه عدم استعمال لفظة الصلاة فى القرآن

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۲۵

....

فى غير الصلاة المعهودة فى الشريعة نعم قد استعمل فيه لكن مع اضافة كلمة على بعدها كما فى قوله تعالى وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاٰتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ و فى الموارد المتعدّدة الأخرى و امّا بنحو الإطلاق فلم يستعمل إلّا فى المعنى المعهود كما ان جعله بمعنى محل الصلاة المعهودة و حمل الأمر على الاستحباب بحيث كان المراد استحباب الإتيان بسائر الصلوات عند المقام يدفعه ما عرفت من الظهور فى الوجوب و يؤيّده ما حكى عن النبيّ صلّى اللّه عليه و آله من انه صلّاهما و تلا قوله تعالى وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقٰامِ إِبْرٰاهِيمَ مُصَلًّى بل قيل انّها نزلت عليه حين فعلهما كما أنه يؤيده بل يدلّ عليه استشهاد الامام عليه السلام على ما فى بعض الروايات بهذه الآية على بعض الجهات و الأحكام المتعلقة بصلاة الطواف و قد مرّ غير مرّة ان الاستشهاد يغاير التفسير فان مبنى الأوّل على ظهور الآية فى نفسها فى ذلك على حسب الظهور اللفظى و المتفاهم العرفى و مبنى الثانى على بيان المراد من الآية و ان كان مخالفا لما هو ظاهرها كما لا يخفى.

و امّا الروايات فيدل على الوجوب طوائف كثيرة مثل ما دلّ على الأمر بالصلاة بعد الطواف و قد وقع فى بعضها التعبير بأنّها فريضة و الروايات الواردة فى مقام بيان اعمال الحج و العمرة و ما ورد فى نسيان صلاة الطواف و انه يعود و يصلّ إذا لم يكن فيه مشقة و إذا كان كذلك كما إذا كان بعد رجوعه إلى اهله و محلّه يصليهما فيه نعم ما ورد مما يدل على لزوم إيقاعها عند مقام إبراهيم لا دلالة له على الوجوب لأن القائل بالاستحباب أيضا يقول بذلك فلزوم إيقاعها عنده يرجع الى الشرطية كشرطية الطهارة فى الصلاة المندوبة و عليه لا وجه لجعل هذه الطائفة فى عداد الطوائف المذكورة بعد استفاضة تلك الطوائف بل قد نفى البعد عن تواترها.

و نقتصر من الروايات على ذكر رواية واحدة باعتبار دلالتها على جملة من الجهات

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۲۶

....

الآتية أيضا و هى صحيحة معاوية بن عمّار قال قال أبو عبد اللّه عليه السلام إذا فرغت من طوافك فائت مقام إبراهيم عليه السلام فصلّ ركعتين و اجعله اماما و اقرأ فى الأولى منهما سورة التوحيد قل هو اللّه أحد و فى الثانية قل يا ايّها الكافرون ثم تشهد و احمد اللّه و اثن عليه و صلّ على النبى صلّى اللّه عليه و آله و اسئله ان يتقبل منك و هاتان الركعتان هما الفريضة ليس يكره لك ان تصلّيهما فى أىّ الساعات (ساعة فى) شئت عند طلوع الشمس و عند غروبها و لا تؤخّرها ساعة تطوف و تفرع فصلّهما «۱». و لا خفاء فى ظهور صدرها و ذيلها فى الوجوب و ان كان الذيل أظهر بلحاظ التعبير بالفريضة و التفريع عليها بالحكم بعدم كراهة الإتيان بها فى أىّ ساعة من ساعات الليل و النهار مع وضوح كراهة النوافل فى بعض تلك السّاعات و الصدر ظاهر فى الوجوب بلحاظ صيغة افعل الظاهرة فيه فى نفسها.

و قد استدل القائل بعدم الوجوب بعد المناقشة فى دلالة الآية ببعض ما أشرنا اليه مع الجواب مضافا الى الأصل الذى لا مجال له بعد دلالة الآية و الروايات الكثيرة و ببعض الروايات مثل ما رواه النسائى فى سننه من انّ الأعرابى قال للنبى عليه السلام بعد قوله صلّى اللّه عليه و آله ان الإسلام هى الصلوات الخمس اى الصلوات اليومية المفروضة: هل علىّ غير الخمس فقال صلّى اللّه عليه و آله لا الّا ان تتطوّع.

و بصحيحة زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام فرض اللّه الصّلاة و سنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله على عشرة أوجه صلاة السفر و الحضر و صلاة الخوف على ثلاثة أوجه و صلاة كسوف الشمس و القمر و صلاة العيدين و صلاة الاستسقاء و الصلاة على الميت «۲».

---

(۱) أورد صدرها فى الوسائل فى باب ۷۱ من أبواب الطواف ح- ۳ و ذيلها فى باب ۷۶ ح- ۳.

(۲) مصدر روايت ذكر نشدة.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۲۷

....

أقول امّا الروايـة الأولى فمضافا الى عـدم تماميـة سـندها عـدم تماميـة دلالتها أيضا لوضوح ثبوت غير الصـلوات اليوميـة من الصـلوات المفروضـة و لو كـان المراد خصوص الصـلوات المفروضـة التى لاـ تترك بحـال و لا يكون وجوبها مشـروطا بعنوان خاص فلا يقـدح خروج صـلاة الطواف بعد وضوح اختصاص وجوبها بمن طاف فى الحج أو العمرة و امّا الاسـتثناء الواقع فيها فقد احتمل السـيوطى فى شرح النسـائى ان يكون المراد انه فى الصـلاة التى يتطوع بها إذا تحقق الشـروع يجب الإتمام نظير الحـج الـذى يجب إتمامه و ان كان أصلـه غير واجب و عليه يكـون الاسـتثناء متصـلا كمـا انه احتمـل بـل اسـتظهر ان يكون الاسـتثناء منقطعـا و المراد ان الواجب ليس الّا الخمس و امّا التطوع فهو يدور مدار اختيارك من دون ان يكون هناك فرض.

و امّـِا الروايـة الثانيـة فهى أيضا غير تامـة الدلالـة من جهـة عـدم التعرض لعشـرة أوجه فيها مضافا الى عـدم كون صـلاة الاستسـقاء من الصلوات الواجبة.

و كيف كـان فمثـل هـذه الروايـة لا تصـلح للنهوض فى مقابل الكتاب و السـنّة الـدالين على وجوب صـلاة الطواف خصوصا الروايات المستفيضة بل المتواترة فلا ينبغى الإشكال فى الوجوب.

الجهـة الثانيـة فى وجوب المبادرة إلى الإتيان بها عرفا بعد الفراغ عن الطواف و قد احتاط وجوبا فى المتن فى رعاية المبادرة و قد عبّر المحقـق فى الشـرائع عن صـلاة الطـواف بقوله: «و من لوازمه ركعتـا الطواف و همـا واجبتـان فى الطواف الواجب» و اسـتفيد من هـذه العبارة لأجل التعبير باللازم لزوم المبادرة إلى الصلاة و انّها متممة للطواف مع انه من الواضح انه ليس المراد من اللازم الّا مجرد التبعيّة الراجعة إلى ترتبها على الطواف و تأخرها عنه و امّا الوجوب فضلا عن المبادرة فلا دلالة له عليه و يؤيده بل

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۲۸

....

يـدل عليه الحكم بـالوجوب فى خصوص الطواف الواجب بعـد هـذا التعبير الجارى فى مطلق الطواف أعم من الواجب و المسـتحب و كيف كان لا دلالـة لهـذا التعبير على لزوم المبادرة و لم أر التعرض لهذه الجهة لا فى كلام المحقق و لا فى الجواهر نعم ذكر فى ذيل شرح المسألة الخامسة قوله: «ان قلنا بفورية صلاة الطواف كما يشعر به بعض النصوص ..»

و امّا الروايات فيدل على وجوب المبادرة مثل:

صحيحـة معاوية بن عمار المتقدمة فى الجهة الأولى بلحاظ قوله عليه السـلام فى الصّدر إذا فرغت من طوافك فاتت مقام إبراهيم عليه السلام و صلّ ركعتين و أظهر منه قوله عليه السلام فى الذيل و لا تؤخرها ساعة تطوف و تفرغ فصلّهما.

و صـحيحة محمّد بن مسـلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل طاف طواف الفريضة و فرغ من طوافه حين غربت الشمس قال: وجبت عليه تلك السّاعة الركعتان فليصلّهما قبل المغرب «۱». اى قبل صلاة المغرب.

و صـحيحة منصور بن حازم عن أبى عبـد اللّه عليه السـلام قال سألته عن ركعتى طواف الفريضـة قال: لا تؤخّرها ساعة إذا طفت فصـلّ «۲».

و غير ذلـك من الروايات الظاهرة فى وجوب المبادرة العرفيـة و عـدم جواز تأخير الصـلاة عن الطواف و الظاهر ان المراد من الوجوب هو الوجوب الشـرطى الـذى مرجعه إلى شـرطية المبادرة فى صـحة الصّـِلاة و كون الإخلال بها موجبا للبطلان كسائر الأوامر و النواهى

الواردة فى العبادات و المعاملات حيث انّها ظاهرة فى الإرشاد إلى الشرطية

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب السادس و السبعون ح- ۱.

(۲) الوسائل أبواب الطواف الباب السادس و السبعون ح- ۵.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۲۹

....

و المانعيّة كقوله عليه السلام لا تصلّ فى وبر ما لا يؤكل لحمه و لا تبع ما ليس عندك و عليه فليس الإخلال بالمبادرة موجبا لمخالفة حكم تكليفى نفسى بل موجبا لعدم وقوعها صحيحة أصلا ثم ان هنا بعض الروايات الدالة على كراهة الإتيان بصلاة الطواف فى بعض حالات الشمس كاحمراره و طلوعه أو عدم جواز الإتيان بها بعد الغداة و بعد العصر و هو فى وقت الصّلاة و هذه الروايات مضافا الى ثبوت المعارض لها كصحيحة معاوية بن عمار المتقدمة و الروايات الأخر لا تنافى أصل الحكم بوجوب المبادرة إلى الصلاة بعد الفراغ عن الطواف فان البحث فى هذه الجهة راجع الى نفس صلاة الطواف من حيث هى و هذا لا ينافى ثبوت الكراهة بل عدم الجواز فى بعض الموارد و الحالات و لا بأس بالتعرّض لما يدل على عدم الجواز و هى صحيحة على بن يقطين قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن الذى يطوف بعد الغداة و بعد العصر و هو فى وقت الصلاة يصلّى ركعات الطواف نافلة كانت أو فريضة؟ قال لا «۱».

و نقل فى الوسائل عن الشيخ انه حملها على تأخير ركعتى الطواف عن الفريضة الحاضرة و الظاهر انه ليس مراد الشيخ صورة تضيق وقت الحاضرة كما استفاده بعض الاعلام قدّس سرّه بل كلامه يشمل صورة السعة أيضا و لذا أورد عليه صاحب الجواهر قدّس سرّه بانّ فيه منعا ضرورة ان الأصل يقتضى التخيير بينهما كما عن الفاضل التصريح به لأنهما واجبان موسّعان فلا وجه لترجيح أحدهما على الأخر بل ان قلنا بفورية صلاة الطواف كما يشعر به بعض النصوص اتجه- ح- تقديمها على الفريضة كما هو واضح.

هذا و لكن تعارضها فى موردها صحيحة ابن مسلم المتقدمة الدالة على وجوب الإتيان بصلاة الطواف قبل صلاة المغرب التى دخل وقتها فاللازم فى مقام الجمع امّا

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب السادس و السبعون ح- ۱۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۳۰

....

حمل صحيحة ابن يقطين على خصوص صورة تضييق وقت الحاضرة بقرينة صحيحة ابن مسلم حيث ان موردها صورة سعة وقت صلاة المغرب و عدم تضيّقها و امّا الحكم بالتعارض و التساقط ثم الرجوع الى صحيحة معاوية بن عمار الدالة على جواز الإتيان بها فى أىّ ساعة من ساعات الليل و النهار من دون كراهة فى البين فضلا عن عدم الجواز و الروايات الدالة على ان صلاة الطواف من جملة أربع صلوات أو خمس التى تصلى فى كل حال هذا و لكنك عرفت انّ مثل صحيحة ابن يقطين لا يكون دليلا على الخلاف ففى أصل المسألة و هو لزوم المبادرة فى صلاة الطواف من حيث هى.

ثم انه ورد فى بعض الرّوايات ما يدل على انّ الناس قد أخذوا من الحسنين عليهما السلام شيئا واحدا مثل موثقة إسحاق بن عمار عن أبى الحسن عليه السلام قال: ما رأيت الناس أخذوا عن الحسن و الحسين إلّا الصلاة بعد العصر و بعد الغداة فى طواف الفريضة «۱».

لكن فى صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع ما لعلّه ينافى ما فى الموثقة قال سألت الرّضا عن صلاة طواف التطوع بعد العصر فقال لا

فذكرت له قول بعض آبائه ان النّاس لم يأخذوا عن الحسن و الحسين عليهما السلام الّا الصلاة بعد العصر بمكّة فقال نعم و لكن إذا رأيت النّاس يقبلون على شيء فاجتنبه فقلت ان هؤلاء يفعلون فقال لستم مثلهم «۲».

قال المجلسى قدّس سرّه فى شرح الحديث: «اى على تجسس شيء فإنهم يتجسّسون و يمنعون عن صلاة الطواف فى ذلك الوقت و ذلك علامة التشيع عندهم قال فإن العامة أيضا يفعلون فقال لستم مثلهم لأنكم معروفون بالتشيع فإذا فعلتم احتجوا عليكم

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب السادس و السبعون ح- ۴.

(۲) الوسائل أبواب الطواف الباب السادس و السبعون ح- ۱۰.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۳۱

[مسألة ۲- الشک فى عدد الركعات موجب للبطلان]

مسألة ۲- الشک فى عدد الركعات موجب للبطلان، و لا يبعد اعتبار الظنّ فيه، و هذه الصلاة كسائر الفرائض فى الاحكام (۱).

بخلاف بعض العامّة فإنهم يعلمون انهم يوافقونهم فى المذهب كذا خطر بالبال».

هذا و لكن الظاهر ثبوت الإشكال فى مفاد الصحيحة من جهة دلالة الموثقة على ان ما أخذوا عن الحسنين عليه السلام كان بالنسبة إلى صلاة طواف الفريضة مع ان مورد السؤال فى الصحيحة كان هى صلاة طواف التطوع و من جهة انّ المحكى عن آبائه عليه السلام فيها لا اشعار فيها بالاختصاص بصلاة الطواف و من جهة الحكم بعدم الجواز رأسا و الحكم بوجوب الاجتناب.

الجهة الثالثة فى استحباب قراءة سورة التوحيد فى الركعة الاولى من صلاة الطواف و سورة قل يا ايها الكافرون فى الركعة الثانية و هو المشهور و يدل عليه صحيحة معاوية ابن عمار المتقدمة و لا مجال لتوهم كون ظاهرها بيان الكيفية و انّه لا بد و ان يؤتى بها كذلك بعد وقوعها فى عداد المستحبات الكثيرة المذكورة فيها و عدم الفتوى بالتعين من أحد من الأصحاب مضافا الى خلو الروايات الواردة فى مقام البيان عن ذكر هذه الخصوصية و لا موقع لحمل المطلق على المقيد فى باب المستحبات بعد ثبوت المراتب فيها غالبا.

الجهة الرابعة جواز الإجهار بصلاة الطواف و الإخفات لخلوّ الروايات الواردة فى مقام البيان عن التعرض لتعين احدى الخصوصيتين مع انها لا تكون من الصلوات اللّيلية التى يؤتى بها جهرا و لا من الصلوات النهارية التى يؤتى بها إخفاتا لوقوعها فى جميع الساعات من ساعات الليل و النهار من دون كراهة فيجوز الإجهار بها و الإخفات و الجمع بينهما أيضا كما لا يخفى.

(۱) صلاة الطواف الواجب بمنزلة فريضة الصبح فيعتبر فيها جميع ما يعتبر فى

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۳۲

[مسألة ۳- يجب ان تكون الصلاة عند مقام إبراهيم عليه السلام]

مسألة ۳- يجب ان تكون الصلاة عند مقام إبراهيم عليه السلام و الأحوط الذى لا يترك خلفه، و لو تعذّر الخلف للازدحام اتى عنده من اليمين أو اليسار، و لو لم يمكنه ان يصلّى عنده يختار الأقرب من الجانبين و الخلف، و مع التساوى يختار الخلف و لو كان الطرفان أقرب من الخلف لكن خرج الجميع عن صدق كونها عنده لا يبعد الاكتفاء بالخلف لكن الأحوط إتيان صلاة أخرى فى أحد الجانبين مع رعاية الأقربية، و الأحوط إعادة الصلاة مع الإمكان خلف المقام لو تمكن بعدها الى ان يضيق وقت السّعى (۱).

الصلوات المفروضة وجودا و عدما كما انه يترتب عليها ما يترتب على فريضة الصبح من البطلان فى الشك فى عدد الركعات كما انه يعتبر الظنّ فيه كما يعتبر الظن فى عدد ركعات مطلق الصلوات حتى مثل فريضة الصبح و بالجملة صلاة الطواف الواجب باعتبار كونها صلاة مفروضة يعتبر فيها جميع ما يعتبر فيها من طهارة البدن و اللباس و الطهارة من الحدثين و استقبال القبلة و غيرها و باعتبار كون ركعاتها اثنتين يجرى فيها ما يجرى فى فريضة الصبح لعدم اختصاص شيء من الأدلة بخصوص الفرائض اليومية و لا بخصوص صلاة الصبح فتدبّر.

(۱) فى هذه المسألة جهات من الكلام:

الجهة الاولى فى لزوم ان تكون صلاة الطواف الواجب عند مقام إبراهيم عليه السلام و هو المشهور كما فى الجواهر لكنه جعل المشهور موفقا لما فى عبارة المحقق فى الشرائع حيث قال فى المسألة الثالثة: يجب ان يصلى ركعتى الطواف فى المقام حيث هو الآن فان منعه رخام صلّ ورائه أو الى أحد جانبيه و حكى عن الخلاف جواز فعلهما فى غيره بل عنه الخلاف عن أجزاء الصلاة فى غيره و عدم وجوب الإعادة، و عن الصدوقين جواز فعلهما فى سائر مواضع المسجد فى خصوص طواف النّساء و الظاهر ان مستندة ما فى فقه الرضا الذى لم يثبت اعتباره.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۳۳

....

و كيف كان العمدة فى المقام قوله تعالى وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إِبْراهِيمَ مُصَلًّى و يجرى فيه احتمالات:

الأوّل ان تكون كلمة «من» للتبعيض يعنى انه يجب اتخاذ بعض المقام مصلّى و إيجاد الصلاة فى ذلك البعض.

و يرد عليه انه لا- يجتمع مع حمل المقام على معناه الظاهر و هى الصخرة التى قام عليها إبراهيم عليه السلام و فيها آثار قدمه و تكون ذراعا فى ذراع و ذلك لان الصخرة المذكورة لا يكون جميعا قابلا لان يتخذ مصلّى فضلا عن بعضها فهو يغاير ما إذا قيل اتخذ من المسجد محلا للعبادة و اشتغل بالعبادة فيه فإنه قابل للتبعيض نوعا و تكون أبعاضه صالحة لوقوع العبادة فيها بخلاف المقام.

الثانى ان تكون كلمة «من» بمعنى «فى» و دالة على الظرفية يعنى يجب ان تكون الصخرة المعهودة ظرفا للصلاة بعد الطواف حكى ذلك عن كشف اللثام حيث قال: «لا بأس عندى بإرادة نفس الصّخرة و حقيقة الظرفية بمعنى انه ان أمكن الصلاة على نفسها فعل لظاهر الآية فان لم يمكن كما هو الواقع فى هذه الأزمنة صلّى خلفه أو الى جانبيه».

و يرد عليه مضافا الى انّ الظرفية لا- تجتمع مع ما عرفت من كون الصخرة ذراعا فى ذراع لعدم إمكان وقوعها بهذه المساحة ظرفا للصلاة التى تحتاج إلى هيئة السجود أيضا و لا تكون الهيئة المعتبرة فيها منحصرة بالهيئة القيامية أو المقعودية أو الركوعية التى لا تحتاج الى ظرف وسيع انه لم ينقل عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و غيره الصلاة على نفس الصخرة و لو كانت واقعة لبانت.

الثالث ان تكون كلمة «من» للابتداء و معنى الآية- ح- انه يجب الابتداء من

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۳۴

....

المقام و الشروع منه لاتخاذ المصلّى و مرجعه الى جعل المقام محلا يصلى اليه فتدل على لزوم كونه بحياله و واقعا خلفه.

و يرد عليه انه لا يستلزم جعل كلمة «من» للابتداء وقوع المقام امام المصلّى و قدامه لأنّ الشروع منه كما يتحقق بآخر اجزائه لمن جاء من قبل البيت و ناحية الكعبة كذلك يتحقق بأوّل اجزائه كمحاذاة الحجر الأسود فى بدء الطواف و ختمه على ما تقدم و من المعلوم ان الشروع من الجزء الأوّل لا يستلزم وقوع الصلاة خلف المقام و كونه امامه.

الرّابع ان تكون الكلمة بمعنى «عند» بان تكون للاتصال و القرب و معنى الآية- ح- انه يجب ان يتخذ مصلى قرب المقام و عنده و دعوى انّ لازمة جواز الصلاة فى جميع جوانب المسجد الحرام لقربها من المقام مدفوعة بأنه حيث يكون الخطاب متوجّها الى من كان فى المسجد و فارغا عن الطواف و الإتيان باشواطه لا يبقى- ح- احتمال كون جميع المسجد قريبا من المقام و الّا لكان اللازم التعبير بلزوم اتخاذ المصلى من المسجد فالأمر فى الآية مع ملاحظة ما ذكرنا لا ينطبق الّا على حوالى المقام مما يقرب المقام نعم يرد على هذا الاحتمال ان حمل كلمة «من» على معنى «عند» يكون من الحمل على المعنى المجازى و لكن الجواب ان ظهور كلمة مقام إبراهيم عليه السلام فى الصخرة أقوى من ظهور كلمة «من» فالظاهر انه لا محيص عن حمل الآية على هذا المعنى.

و مقتضى إطلاقه انه لا فرق بين الخلف و بين اليمين و اليسار و بين القدام لان الجميع مشترك فى قرب المقام و كون المصلّى عنده لكن فى الروايات ما يظهر منه تعين الخلف مثل صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة فى المسألة الاولى المشتملة على

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۳۵

....

قوله عليه السلام إذا فرغت من طوافك فائت مقام إبراهيم و صلّ ركعتين و اجعله اماما و صحيحة إبراهيم بن أبى محمود قال قلت للرّضا عليه السلام أصلّى ركعتى طواف الفريضة خلف المقام حيث هو السّاعة أو حيث كان على عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال حيث هو الساعة «۱».

فإنّ السؤال ظاهر فى مفروعية لزوم كون صلاة الطواف خلف المقام الّا ان يقال بأنه حيث كان محطّ السؤال هو المقام من حيث هو الساعة أو حيث كان على عهد رسول اللّه عليه السلام فيمكن ان يكون ذكر الخلف باعتبار انه أحد مصاديق الأراضى القريبة من المقام و المتصلة به فتدبر.

نعم يظهر من بعض الروايات التى وقع فيها الاستشهاد بالآية و الدالة على تعيّن الخلف كون الآية فى نفسها ظاهرة فيه لان لازم الاستشهاد و الاستدلال ظهور الآية بنفسها فيه و الّا لا يبقى مجال للاستشهاد مثل مرسلة صفوان بن يحيى عمن حدّثه عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى حديث قال ليس لأحد ان يصلّى ركعتى طواف الفريضة إلّا خلف المقام لقول اللّه- عزّ و جلّ- وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إِبْراهِيمَ مُصَلًّى فان صليتها فى غيره فعليك إعادة الصلاة «۲».

و رواية أبى عبد اللّه الأبزارى التى رواها عنه عبد اللّه بن مسكان الذى هو من أصحاب الإجماع قال سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل نسىّ فصلّى ركعتى طواف الفريضة فى الحجر قال: يعيدهما خلف المقام لأنّ اللّه تعالى يقول

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الواحد و السبعون ح- ۱.

(۲) الوسائل أبواب الطواف الباب الثانى و السبعون ح- ۱.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۳۶

....

وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إِبْراهِيمَ مُصَلًّى عنى بذلك ركعتى طواف الفريضة «۱».

لكن الرّوايتين ضعيفتان بإرسال الاولى و لا يجبره كون المرسل صفوان لأنّ مراسيله كمراسيل غيره فى عدم الحجية و جهالة الأبزارى و لا يجبره كون الرّاوى عنه من أصحاب الإجماع لما تقدم تحقيقه.

و قد انقدح من جميع ما ذكرنا انه لم تنهض رواية معتبرة على تعين الخلف مع اشتمالها على الاستشهاد بالآية الشريفة فالإنصاف أنّ

الآيـة مطلقة من حيث الجهات الأربع القريبة للمقام لكن الروايات المعتبرة تدل على تقييد إطلاقها و لازمة كون الروايات مفسـرة للآية لا دالـة على ظهورها بنفسـها فى ذلك على ما ذكرنا فالظاهر ان تعين الخلف انّما هو على سبيل الفتوى لا بنحو الاحتياط الوجوبى كما فى المتن.

ثم انک عرفت انه قـد وقع التعبير فى كلام المحقق بلزوم كون صـلاة الطواف فى مقام إبراهيم و قد وقع هذا التعبير فى كلمات جماعة من الفقهـاء المتقـدمين عليه و المتأخرين عنه لكن كلام غير المحقق قابل للتوجيه بان المراد بالظرفيـة هو الاتصال و القربيـة بأن يكون المراد من كلمة «فى» هو «عند» و امّا كلام المحقق بلحاظ التفريع المتقدم لا يقبل هذا التوجيه بوجه و لعلّ المراد من مقام إبراهيم عليه السـلام فى كلامه هو البناء الموجود فى زمانه و بعـده المشـتمل على الصـخرة الذى يمكن وقوع الصـلاة فيه و لا يبعد ان يكون حقيقة عرفيـة فيه و عليه ففى صورة منع الرخـام ينتقـل الى وراء البنـاء أو أحـد جـانبيه فيرتفع الاشـكال كما ان الظاهر ان المراد بنفى الخلاف الذى تقدم نقله عن الخلاف فى أوّل البحث فى هذه الجهة هو هذا المعنى فتدبّر.

الجهة الثانية فى صورة تعذر الخلف للازدحام أو لغيره و البحث فى هذه الجهة تارة

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الثانى و السبعون ح- ۲.

....

من حيث احتمال سـقوط وجوب صـلاة الطواف و اخرى من حيث انه بعـد فرض عـدم السـقوط لا بد من رعاية الاتصال و القربية من جهـة اليمن و اليسار امّا من الحيثية الأولى فالظاهر ان اعتبار الخلفية و إمامية مقام إبراهيم انّما هو بنحو تعدّد المطلوب لا وحدته و يدلّ عليه مضافا الى التسالم بين الأصـحاب بل بين المسـلمين ما يدل على عدم سقوط الصلاة فى صورة النسيان أو الجهل و لو كان تذكره أو علمه بعـد انتهـاء الاعمـال و الخروج من مكـة بـل رجوعه الى محلّه و بلـده كمـا سـيأتى فى المسألـة الآتيـة فـإن عـدم السـقوط فى الصورتين يستلزم العدم فى المقام بطريق اولى.

و امّا من الحيثيـة الثانيـة فربما يخطر بالبال انّ تقييـد إطلاق الآيـة الـدال على لزوم كون الصـلاة عند المقام بالتقريب المتقدم فى الجهة الأولى بما دلّ على تعين لزوم الخلف و كون المقام اماما انّما هو على نحو الإطلاق الـذى مرجعه الى تعين الخلف فى صورة الإمكان و سـقوط اعتبار كونها عنـده فى صورة العـدم فيسـقط اعتبار الاتصال بالكليـة فيما إذا لم يتمكن من الخلف و لكن الظاهر بطلان هـذا التوهم و انّ محـدودة التقييد منحصـرة بصورة التمكن يعنى انّ اعتبار الخلفية انّما هو فى خصوص صورة التمكن و امّا فى صورة العدم فإطلاق الآيـة باق على حاله و مقتضاه لزوم كون الصـلاة واقعـة عنـد المقام غاية الأمر خروج الخلف للتعذر و القدّام للتسالم على عدم الجواز فيبقى اليمين و اليسار على حالهما فاللازم إيقاع الصّلاة فى أحد الطرفين مع رعاية القرب و كونها عند المقام.

الجهة الثالثة فيما إذا لم يتمكن من الصـلاة عند المقام بوجه و فى هذه الجهة بعد وضوح عدم سـقوط الصّلاة لما عرفت و عدم إمكان رعايـة كونها عنـده لفرض عـدم التمكن يقع الكلام فى لزوم رعايـة الأقرب فالأقرب من ناحيـة و فى ترجيح الخلف على أحد الطرفين من ناحية أخرى.

....

و قـد وردت فى هـذه الجهة رواية رواها الكلينى بسـند صـحيح و الشـيخ بسـند ضـعيف فيه احمد بن هلال مضافا الى أمية بن على مع

اختلاف يسير فى التعبير عن حسين بن عثمان قال رأيت أبا الحسن موسى عليه السلام يصلى ركعتى طواف الفريضة بحيال المقام قريبا من ظلال المسجد «۱».

و الظاهر ان صلوته عليه السلام قريبا من ظلال المسجد كان منشأها كثرة الناس و الازدحام كما فى الرواية الأخرى التعبير به لكن لم يعلم ان ظلال المسجد فى ذلك الزمان بعد توسعة المسجد الحرام فى الأزمنة المتأخرة كانت خارجة عن دائرة كون الصلاة عنده أم غير خارجة عنها كما انه لم يعلم ان صلوته عليه السلام بحيال المقام هل كانت لأجل تعين الخلف أو انه انّما يكون باعتبار كونه احدى الجهات الثلاثة الّتى لا بد و ان تقع الصّلاة فيه خصوصا بعد كون الحاكى غير الامام و لا يكون لفعله عليه السلام إطلاق و عليه فلا يستفاد من الرّواية إلّا مجرّد الجواز دون التعيّن.

و امّا رعاية الأقرب فالأقرب بعد الخروج عن كونها عنده خصوصا بالنسبة إلى اليمين و اليسار حيث ان ظاهر المتن لزومها و ان نفى البعد عن الاكتفاء بالخلف و لو كان غيره أقرب فلم ينهض دليل عليه لان مستنده قاعدة الميسور التى هى ممنوعة صغرى و كبرى بل الظاهر انه مع عدم التمكن من كون الصلاة عنده لا فرق بين القريب و الأقرب كما انه لا فرق بين الخلف و بين أحد الطرفين كما ان الظاهر انّ الاحتياط المذكور فى المتن الذى يكون المراد به هو الاحتياط الوجوبى و مورده صورة عدم التمكن من الصلاة عند المقام لا مجال له فإنّه بعد الإتيان بما هو مقتضى الوظيفة بعد الإتيان بالطواف لا وجه لوجوب إعادتها و لو على سبيل الاحتياط الّا ان يقال انّ الوجه

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الخامس و السبعون ح- ۱- ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۳۹

[مسألة ۴- لو نسى الصلاة اتى بها أينما تذكر عند المقام]

مسألة ۴- لو نسى الصلاة اتى بها أينما تذكر عند المقام، و لو تذكر بين السّعى رجع و صلّى ثم أتمّ السّعى من حيث قطعه و صحّ. و لو تذكر بعد الاعمال المترتّبة عليها لا تجب إعادتها بعدها. و لو تذكر فى محلّ يشق عليه الرجوع الى المسجد الحرام صلّى فى مكانه و لو كان بلدا آخر، و لا يجب الرجوع الى الحرم و لو كان سهلا، و الجاهل بالحكم بحكم الناسى فى جميع الاحكام (۱).

فيه احتمال ان يكون الحكم بجواز الصلاة خارجة عن دائرة كونها عنده مختصّا بصورة عدم التمكن من كونها عنده الى ان يضيق وقت السعى و لكنه مخالف للمبادرة العرفية المعتبرة فى صلاة الطواف بعد الفراغ عنه فتدبّر جيّدا.

(۱) أقول امّا أصل وجوب الإتيان بصلاة الطواف بعد التذكر و ارتفاع النسيان عند المقام فقد نفى وجدان الخلاف فيه فى الجواهر الّا ما يحكى عن الصدوق من الميل الى صلاتهما حيث يذكر بل استظهر الإجماع عليه كما فى محكيّ كشف اللثام و يدلّ عليه- مضافا الى انه مقتضى القاعدة- روايات كثيرة مثل:

صحيحة معاوية بن عمّار قال قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام رجل نسى الركعتين خلف مقام إبراهيم عليه السلام فلم يذكر حتى ارتحل من مكّة قال فليصلّهما حيث ذكر، و ان ذكرهما و هو فى البلد فلا يبرح حتى يقضيهما «۱». بناء على كون المراد بالبلد المذكور فى فرض الامام عليه السلام فى ذيل الرواية هو بلد مكّة كما هو الظاهر و على ان المراد بقضائهما هو الإتيان بهما فى محلّهما الذى هو خلف المقام كما فى ذهن السائل و هذا هو الظاهر أيضا.

و صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال سئل عن رجل طاف طواف الفريضة و لم يصل الركعتين حتى طاف بين الصّفا و المروة ثم طاف طواف النساء و لم

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و السبعون ح- ۱۸.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۴۰

....

يصلّ لذلك الطواف حتى ذكر و هو بالأبطح قال يرجع الى المقام فيصلى ركعتين «۱».

و الظاهر إنّ المراد من الركعتين هما الركعتان لكل طواف فيكون المجموع أربعا و لزوم الرجوع الى المقام مع كون التذكر بالأبطح الذى هو خارج من مكة و قريب منها دليل على لزوم الإتيان بهما عند المقام مع كون التذكر فى البلد بطريق اولى و مثلها رواية عبيد بن زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى رجل طاف طواف الفريضة و لم يصلّ الركعتين حتى طاف بين الصفا و المروة ثم طاف طواف النساء فلم يصلّ الركعتين حتى ذكر بالأبطح يصلى اربع ركعات قال يرجع فيصلّى عند المقام أربعا «۲». و قد جعلها فى الوسائل روايتين مع ان الراوى فيهما واحد و الراوى عنه أيضا واحد هذا و قد ورد فيما إذا تذكر الترك بمنى روايات متعارضة فبعضها يدل على وجوب الرجوع الى المقام لقضاء صلاة الطواف مثل صحيحة أحمد بن عمر الحلال قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل نسى ان يصلّى ركعتى طواف الفريضة فلم يذكر حتى اتى منى قال يرجع الى مقام إبراهيم عليه السلام فليصلّهما «۳».

و بعضها ظاهر فى جواز الإتيان بهما بمنى بل وجوبه مثل صحيحة عمر بن يزيد عن أبى عبد اللّه عليه السلام انه سأله عن رجل نسى ان يصلّى الركعتين ركعتى الفريضة عند مقام إبراهيم عليه السلام حتى اتى منى قال: يصلّيهما بمنى «۴». قال صاحب الوسائل: أقول حمله الشيخ و غيره على من يشق عليه الرجوع.

و رواية هشام بن المثنى- التى رواها الشيخ و الكلينى عنه- قال نسيت أن أصلى

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و السبعون ح- ۴.

(۲) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و السبعون ح- ۷.

(۳) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و السبعون ح- ۱۲.

(۴) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و السبعون ح- ۸.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۴۱

....

الركعتين للطواف خلف المقام حتى انتهيت إلى منى فرجعت الى مكّة فصلّيتهما ثم عدت إلى منى فذكرنا ذلك لأبى عبد اللّه عليه السلام فقال: ا فلا صلّاهما حيث ما ذكر «۱». و نسخ التهذيب مختلفة من جهة كون الراوى هو هشام بن المثنى الذى لم يوثق أو هاشم بن المثنى الذى ذكره النجاشى و وثّقه و المذكور فى الاستبصار هو الأوّل و كذلك الكافى و الوافى و الوسائل كما عرفت.

و رواية هشام بن المثنى و حنّان قالا طفنا بالبيت طواف النساء و نسينا الركعتين فلما مرنا «مررنا» بمنى ذكرناهما فأتينا أبا عبد اللّه عليه السلام فسألناه فقال: صلياهما بمنى «۲».

هذا و قد جعل بعض الاعلام قدّس سرّه صحيحة أبى بصير- يعنى ليث المرادى- شاهدة للجمع بين الطائفتين قال سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل نسى ان يصلّى ركعتى طواف الفريضة خلف المقام و قد قال اللّه تعالى وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقٰامِ إِبْرٰاهِيمَ مُصَلًّى حتى ارتحل قال: ان كان ارتحل فانى لا أشق عليه و لا امره ان يرجع و لكن يصلى حيث يذكر «۳».

قال: فالجمع بينهما بما ذكر ليس جمعا تبرعيّا بل الجمع بذلك على القاعدة.

و يرد عليه انه بعد ما جعل صورة التذكر بمنى مغايرة لما إذا كان الخروج خروجا ارتحاليّا قاصدا به الرجوع الى اهله و دياره كيف يجعل صحيحة أبى بصير الواردة فى الارتحال الذى يكون ظاهره هو الارتحال بقصد الرجوع الى الأهل و الديار شاهدة للجمع بين الروايات المتعارضة الواردة فيما إذا كان التذكر بمنى مع ان المتذكر بمنى

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و السبعون ح- ۹.

(۲) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و السبعون ح- ۱۷.

(۳) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و السبعون ح- ۱۰.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۴۲

....

يرجع الى مكّة لإنشاء الرجوع منها غالبا و يكون البلد مقصدا له كذلك بخلاف المرتحل الذى لم يبق له بمكّة مقصد و هدف.

و لعلّ التعرض لخصوص التذكر بمنى باعتبار استحباب الرجوع الى مكّة يوم العيد بعد تمامية مناسك منى للطوافين و السّعى ثم الرجوع الى منى للمبيت و رمى الجمار الثلاث فى اليومين بعد الأضحى و عليه فربما يتفق نسيان صلاة الطواف و التذكر بمنى بعد الرجوع إليها و عليه فلا مجال لجعل صحيحة أبى بصير شاهدة للجمع بوجه.

و الذى ينبغى ان يقال فى هذه الجهة انه فى هذا المورد وردت رواية صالحة للجمع و هى رواية عمر بن البراء عن أبى عبد اللّه عليه السلام فيمن نسى ركعتى طواف الفريضة حتّى اتى منى انه رخّص له ان يصليهما بمنى «۱». فان التعبير بالترخيص ظاهر فى ان الحكم الاوّلى هو الرجوع الى المقام و الإتيان بالصلاة عند لكن الشارع رخّص فى ان يصلّيهما بمنى و عليه فالظاهر ان المكلف مخير بين الأمرين غاية الأمر ان الرجوع الى المقام أرجح و اولى فالأمر بالرجوع فى صحيحة الحلال المتقدمة محمول على الاستحباب و التوبيخ فى رواية هشام بن المثنى انّما هو لأجل اعتقاده لزوم الرجوع الى مكة للإتيان بالصلاة مع انّ الامام عليه السلام كان حاضرا فى منى و لم يكن الحكم هو اللزوم بل كان يجوز له الإتيان بالصلاة بمنى و الّا لكان اللازم الحكم بإعادة الصلاة لوقوعها فى غير محلّها و هو منى فى المورد المفروض.

نعم الإشكال فى هذه الجهة انّما هو من أجل عدم دلالة الفتاوى على ذلك بل ظاهرها انه لا فرق بين الصورتين و المفروضتين فى كلام بعض الاعلام من وجه التفصيل بين وجود المشقة فى الرجوع و عدمها.

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و السبعون ح- ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۴۳

....

ثم انّ ظاهر صحيحة أخرى لعمر بن يزيد التفصيل فيما إذا مضى من مكة قليلا و لازمة- ح- عدم المشقة فى الرجوع بين الرجوع للإتيان بالصلاة بنفسه و بين الاستنابة و أمر بعض الناس بالصلاة عنه حيث روى عن أبى عبد اللّه عليه السلام فيمن نسى ركعتى الطواف حتى ارتحل من مكّة قال ان كان قد مضى قليلا فليرجع فليصلهما أو يأمر بعض الناس فليصلّهما عنه «۱».

فانّ ظاهرها التخيير بين الأمرين و لذا أورد صاحب الحدائق على المشهور بهذه الرواية حيث انه لا يكون من التخيير فى كلامهم فى

هذه الصورة عين و لا اثر مع ان الرواية ظاهرة فيه.

لكنه أجاب بعض الاعلام قدّس سرّه عن هذا الإيراد بما يرجع محصّله ان حرف «أو» و ان كان ظاهرا فى التخيير و لكن الظاهر منه هنا عطفه على مجموع الجزاء و الشرط لا- خصوص الجزاء و المعنى ان من مضى و خرج قليلا- ان كان متمكنا من الرجوع فليصل بنفسه بعد الرجوع و ان لم يتمكن يستنيب قال و هذا النحو من الاستعمال شائع نظير ما إذا قيل إذا دخل الوقت توضّأ أو تيمّم يعنى إذا دخل الوقت و كان متمكنا من الماء يتوضّأ، و ان دخل الوقت و لم يكن متمكنا من الماء يتيمّم ..

هذا و امّا جواز الاستنابة فى صورة الارتحال من مكّة و مشقة الرجوع التى عرفت ان مقتضى الرّوايات المتعددة فيها لزوم الصلاة حيث يذكر بالمباشرة فلم يتعرض له الكثير نعم وقع التصريح به فى محكيّ التحرير بل التذكرة و لا مجال لدعوى انّ عدم التعرض ليس لأجل عدم الجواز بل لأجل التعرض لأحد طرفى الواجب التخييرى و لعلّ النكتة فيه سهولة الإتيان به بالإضافة إلى الطرف الأخر و الوجه فى عدم صحة هذا

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و السبعون ح- ۱.

التوجيه كونه مخالفا للظاهر جدّا.

و كيف كان فالظاهر ان مقتضى الجمع بين الروايات المتقدمة و بين الروايات التى ظاهرها تعيّن التوكيل و الاستنابة هو الحمل على التخيير مثل: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال سألته عن رجل نسى ان يصلى الركعتين قال: يصلّى عنه «۱».

و صحيحة عمر بن يزيد عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: من نسى ان يصلّى ركعتى طواف الفريضة حتى خرج من مكة فعليه ان يقضى أو يقضى عنه وليّه أو رجل من المسلمين «۲». و لكن الظاهر ان المراد منه ما افاده بعض الاعلام فى تفسير رواية عمر بن يزيد المتقدمة بل هذه الرواية أظهر لأنه لا تصل النوبة إلى قضاء الوليّ قبل موت المكلف فهذه الرواية لا ارتباط لها بما نحن فيه بل موردها المسألة الآتية و هى قضاء الولى صلاة الطواف عن الميت.

و رواية ابن مسكان قال حدثنى من سأله عن الرجل ينسى ركعتى طواف الفريضة حتى يخرج فقال: يوكّل «۳».

فانّ مقتضى الجمع بين الطائفتين هو الحمل على التخيير و لذا انفينا البعد عن جواز الاستنابة فى التعليقة على المتن.

بقى فى هذه المسألة أمور:

الأمر الأوّل لو تذكر ترك صلاة الطواف فى أثناء السعى فالمشهور هو لزوم القطع و الرجوع الى المقام و الإتيان بالصلاة ثم إتمام السعى من حيث قطع من دون فرق بين

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و السبعون ح- ۴.

(۲) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و السبعون ح- ۱۳.

(۳) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و السبعون ح- ۱۴.

الأشواط أصلا و عن الصّدوق جواز الإتيان بالصلاة بعد إكمال السعى أيضا و يظهر من صاحب الوسائل فى عنوان الباب و يدل على المشهور روايات كثيرة مثل:

صحيحة معاوية بن عمّار عن أبى عبد اللّه عليه السلام انه قال فى رجل طاف طواف الفريضة و نسى الركعتين حتى طاف بين الصفا و المروة ثم ذكر قال: يعلم ذلك المكان ثم يعود فيصلّى الركعتين ثم يعود الى مكانه «۱». و المراد من قوله طاف بين .. هو الشروع فيه لا الفراغ عنه بقرينة الجواب كما ان الظاهر ان المراد من قوله يعود الى مكانه هو لزوم العود الى المسعى لإتمام السعى و إكماله.

و صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال سألته عن رجل يطوف بالبيت ثم ينسى ان يصلى الركعتين حتى يسعى بين الصفا و المروة خمسة أشواط أو أقلّ من ذلك قال ينصرف حتى يصلى الركعتين ثم يأتى مكانه الذى كان فيه فيتمّ سعيه «۲».

و مرسلة حمّاد بن عيسى عمّن ذكره عن أبى عبد اللّه عليه السلام انه قال فى رجل طاف طواف الفريضة و نسى الركعتين حتى طاف بين الصفا و المروة قال: يعلم ذلك الموضع ثم يعود فيصلّى الركعتين ثم يعود الى مكانه «۳».

و مستند الصدوق ما رواه بإسناده عن محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام انه رخّص له ان يتم طوافه ثم يرجع فيركع خلف المقام «۴». و لكن حيث انّ فى سند الصدوق الى محمد ابن مسلم مناقشة فلا تصلح هذه الرواية لإثبات شيء فى مقابل ما تقدم.

الأمر الثانى انّ مقتضى جميع الروايات الواردة فى المسألة الدالة على الزوم الرجوع

---

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب السابع و السبعون ح- ۱.

(۲) الوسائل أبواب الطواف الباب السابع و السبعون ح- ۳.

(۳) الوسائل أبواب الطواف الباب السابع و السبعون ح- ۴.

(۴) الوسائل أبواب الطواف الباب السابع و السبعون ح- ۲.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۴۶

[مسألة ۵- لو مات و كان عليه صلاة الطواف يجب على ولده الأكبر القضاء]

مسألة ۵- لو مات و كان عليه صلاة الطواف يجب على ولده الأكبر القضاء (۱).

الى المسجد و المقام فى بعض و عدم لزومه بل تكفى صلوته حيث يذكر أو تجوز الاستنابة انّ ما يلزم ان يقضى هى نفس الصلاة التى تركها نسيانا و امّا الأعمال المترتبة على الصلاة المتأخرة عنها فلا تجب إعادتها حتى لو تذكر فى أثناء السعى من ان مقتضى النص و فتوى المشهور لزوم الرجوع الى المقام و الإتيان بالصلاة ثم العود الى المسعى لإكمال السعى و إتمامه.

الأمر الثالث المحكى عن الشهيد فى الدروس انه قال: لو نسى الركعتين رجع الى المقام فان تعذر فحيث شاء من الحرم فان تعذر فحيث أمكن من البقاع و ذكر صاحب الجواهر انه لا موافق له على هذا التفصيل و لا دليل كما اعترف به بعضهم.

الأمر الرّابع انّ الجاهل بوجوب صلاة الطواف التارك لها بحكم النّاسى و يدل عليه صحيحة جميل بن درّاج عن أحدهما عليه السلام انّ الجاهل فى ترك الركعتين عند مقام إبراهيم عليه السلام بمنزلة النّاسى. و مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين قسمى الجاهل القاصر و المقصّر و عليه فيجرى فى الجاهل بكلا قسميه ما تقدم من الأحكام بالإضافة إلى النّاسى من دون فرق بينهما.

(۱) يدل على وجوب قضاء الولى صلاة الطواف عن الميت فيما لو تركها زمن حياته نسيانا أو جهلا مضافا الى بعض الإطلاقات الدالّة على انّه يقضى عنه اولى الناس بميراثه ما عليه من صلاة أو صيام كصحيحة حفص صحيحة عمر بن يزيد عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال من نسى ان يصلّى ركعتى طواف الفريضة حتى خرج من مكّة فعليه ان يقضى أو يقضى عنه وليّه أو رجل من المسلمين «۱».

بناء على ما مرّ من ان المراد منها وجوب إتيانه بنفسه فى حال الحياة و قضاء الولى

(۱) الوسائل أبواب الطواف الباب الرابع و السبعون ح- ۱۳.

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۴۷

[مسألة ۶- لو لم يتمكن من القراءة الصحيحة و لم يتمكن من التعلّم]

مسألة ۶- لو لم يتمكن من القراءة الصحيحة و لم يتمكن من التعلّم صلّى بما امكنه و صحّت، و لو أمكن تلقينه فالأحوط ذلك و الأحوط الاقتداء بشخص عادل لكن لا يكتفى به كما لا يكتفى النائب (۱).

عنه بعده و عطف رجل من المسلمين على الولىّ انّما هو باعتبار كون إتيان الغير مبرئ لذمة الميت أيضا سواء كان تبرعا أو بالأجرة.

(۱) من لم يتمكن من القراءة الصحيحة تارة لا يكون متمكّنا من التعلم أيضا و اخرى يكون متمكّنا منه ففى الصورة الاولى لا إشكال فى صحة صلوته لأنّ وظيفته لا تكون الّا هذا المقدار الذى يتمكن منه و قد تقدم فى باب التلبية حكم تلبية الأخرس و ما ورد من انّ تلبيته و تشهده و قرائته القران فى الصلاة هو تحريك لسانه و إشارته بإصبعه و بعض الروايات الأخر الدالة على انه قد ترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح.

و فى الصورة الثانية لا إشكال فى ان وظيفته التعلم و تصحيح القراءة و تحسينها مقدمة للإتيان بالمأمور به التى هى الصلاة الصحيحة فى صورة الإمكان فإن أهمل و تسامح حتى ضاق الوقت فمقتضى إطلاق المتن انه يصلّى بما امكنه و تصحّ صلوته و لكن احتاط بالتلقين فى صورة إمكانه و ظاهره هو الاحتياط الوجوبى و الوجه فيه انه مع التلقين تتحقق الصلاة من نفسه مباشرة و مع القراءة الصحيحة و لا يكون فيه أية شبهة.

و امّا الاقتداء ففيه شبهة عدم مشروعية الجماعة فى صلاة الطواف و لذا لم ينقل فيها قول و لا فعل من المعصوم عليه السلام مع انه انّما يفيد بالنسبة إلى القراءة الساقطة عن المأموم و امّا بالإضافة إلى سائر الأذكار خصوصا التشهد و التسليم فلا يجدى بوجه كما ان النيابة و ان كانت ثابتة فى مثل المريض و الكسير الّا انّ ثبوتها فى غير المتمكن من

تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ج۴، ص: ۴۴۸

....

القراءة الصحيحة لم يقم عليه دليل لكن مقتضى الاحتياط الجمع بين الأمور الثلاثة و لا ينبغى ترك هذا الاحتياط بوجه.

هذا تمام الكلام فى البحث عن الطواف و صلاته و به يتم الجزء الرابع من كتاب الحج من تفصيل الشريعة الذى هو شرح لكتاب تحرير الوسيلة للإمام الراحل الخمينى قدّس سرّه وفقنى اللّه تبارك تعالى بمنّه و لطفه لإتمام الجزء الأخير من كتاب الحج و سائر أجزاء الكتاب و ان كانت الموانع الجسمية و الرّوحية كثيرة لكن نعم اللّه التى لا تعد و آلائه التى لا تحصى كما نطق به الكتاب العزيز توجب الرجاء الواثق بالوصول الى هذا الأمر إن شاء اللّه تعالى و كان ذلك فى يوم السبت الذى هو اليوم السابع و العشرون من ذى حجة الحرام من سنة ۱۴۱۵ من الهجرة النبوية على مهاجرها آلاف الثناء و التحية و الحمد للّه رب العالمين.

لنكرانى، محمد فاضل موحدى، تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - الحج، ۵ جلد، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، دوم، ۱۴۱۸ ه‍ ق

تعريف مركز القائمیة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فی سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللَّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنـادِرُ البِحـار – فی تلخيص بحـار الأنوار، للعلاّمة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذی" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجی الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّباب و عموم الناس إلی التّحَرّی الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فی المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التی يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، علی أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِقِ و التسهيلاتِ – فی آكناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فی أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَی.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائميّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائیّ و اليدویّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة" الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّی (حضوراً و افتراضاً) طيلةَ السَّنَةِ

المكتب الرّئيسیّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بناية"القائميّة"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاریّة و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

المیزانیّة الحالیّة لهذا المرکز، شـَعبیّة، تبرّعیّة، غیر حکومیّة، و غیر ربحیّة، اقتُنِیت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسِعَ للامور الدّینیّة و العلمیّة الحالیّة و مشاریع التوسعة الثّقافیّة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.